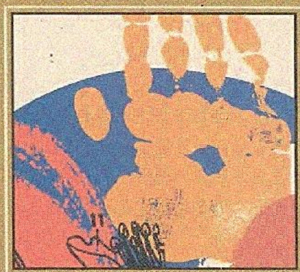
محمد اركون

الإسلام، أوروبا، الغرب

رهانات المعنى وإرادات الهيمنة

ترجمة وإسهام

هاشم صالح



دار الساقي

صدر للمؤلف عن دار الساقي:

- الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد
- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي
- العلمنة والدين
- نزعة الانسنة في الفكر العربي
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل
- معارك من أجل الانسنة في السياقات الاسلامية

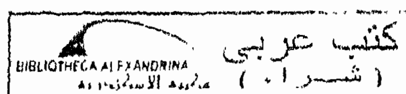
محمد اركون

الإسلام، أوروبا، الغرب

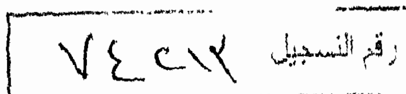
رهانات المعنى وإرادات الهيمنة

ترجمة وإسهام
هاشم صالح






دار الساقي



الطبعة الثانية ٢٠٠١

ISBN 1 85516 710 7

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ٥٣٤٢/١١٣ بيروت، لبنان
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)

e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb
DAR AL SAQI

London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Tel: 020-7221 9347; Fax: 020-7229 7492

المحتويات

مقدمة الطبعة العربية

محمد أركون

من منا لا يشعر اليوم بالضرورة القصوى لاستخدام كل مناهج العلوم الاجتماعية وامكانياتها المعرفية من أجل التفكير جدياً بالمضامين التاريخية الموضوعية، وبالثقل الجغرافي ـ السياسي، وبالمثل العليا أو القيم المعيارية الناموسية، وبآفاق الرجاء والأمل المتضمَّنة كلها في هذا العنوان الثلاثي الأبعاد: الاسلام، أوروبا، الغرب؟ قلت الحاجة القصوى للتفكير الجدي أو العلمي، وليس الاكتفاء بتلك الخطابات الايديولوجية التي تهيمن علينا اليوم بشكل مطلق تقريباً. فهذه المصطلحات الثلاثة: اسلام، أوروبا، غرب، تعرضت لأدلجة مهووسة ومبالغ فيها. ولهذا السبب فينبغي أن نعيد التفكير فيها لكي نحلّ الصورة التاريخية (أو الواقعية) محل الصورة الايديولوجية. وينبغي أن نوضح الأمور من جديد وأن ننظر إليها بشكل نقدي، أي أن نعرّيها من ألبستها الايديولوجية السميكة. ينبغي أن ننظر إليها من خلال منظورات لم تعرف من قبل، وذلك لكي نقدم صورة أخرى غير الصورة السائدة عن الاسلام والغرب، أو عن تصور كل من المسلمين والغربيين لبعضهم بعضاً. فالصورة المتبادلة بينهما، أي التي يمتلكها كل طرف عن الطرف الآخر غير صحيحة على الاطلاق. يضاف إلى ذلك أن الأمور غائمة ومشوَّشة إلى حد بعيد، ولا يمكن أن نظل إلى ما لا نهاية تحت رحمة التصور الايديولوجي الذي يتحكم بنا. لقد كنتُ شخصياً منذ زمن بعيد مهموماً بهذه المسألة وراغباً في لعب دور الوسيط الفكري بين كلتا الجهتين لكي أجلو هذا الضباب أو الغموض أو سوء التفاهم الذي يرين على كلا الطرفين بسبب التوترات والصراعات السياسية التي لا تهدأ. وقد وضعت هذا العمل دائماً نصب

عيني وشكّل بغيتي وأمنيتي بصفتي أستاذاً جامعياً وباحثاً في مجال الفكر الاسلامي. وعندما دعتني جامعة امستردام للتدريس فيها كأستاذ زائر لمدة سنتين (١٩٩١ - ١٩٩٣) طلب مني «فريتز بولكستاين» زعيم الحزب الليبرالي الهولندي، إجراء مقابلة أولى لكي تنشر في إحدى الجرائد الهولندية. ولكن الحديث يجر الحديث، والنقاش يأخذ بتلابيب النقاش. وسرعان ما توسعت هذه المقابلة البدائية وتضخمت حتى تجاوزت حجم المقابلة الصحفية العادية، بل وأخذت أبعاد كتاب كامل.

في الواقع أنه كانت قد حصلت لي تجربة مشابهة عام ١٩٨٠، عندما أجرى معي الصحفي الايطالي «ماريو أروزيو» مقابلة مطولة نشرت بعدئذ في كتاب بعنوان: «الاسلام، الدين والمجتمع»، منشورات سيرف، باريس، ١٩٨٢.

M. Arkoun: L'islam, religion et société, Cerf, Paris, 1982.

ولكن الشيء الجديد، هذه المرة، أو في هذه المقابلة، يكمن في عدة أشياء، أولها: حجم الشخصية السياسية التي قابلتني، والأهمية الثقافية والفكرية للتساؤلات التي طرحها عليّ، ثم نوعية المعاملة الكريمة والديمقراطية التي تلقاها الجاليات الاسلامية المغتربة في الديار الهولندية، ومن قبل السلطات الهولندية بالذات. وكل هذا شجعني على المضيّ قدماً في تفكيري وعلى تعميق الفصل أو التمييز بين مصطلحي أوروبا والغرب، انطلاقاً من موقعين أساسيين للفكر النقدي إزاء الأحداث السياسية الجارية. يتمثل هذان الموقعان في تجديد النظر بالشيئين التاليين:

١ - تاريخ ما أفضل أن أدعوه بالحدث الاسلامي، وبمجتمعات أم الكتاب/ الكتاب. (أي المجتمعات اليهودية، فالمسيحية، فالاسلامية). وسوف يرد توضيح هذا المصطلح الصعب والغامض فيما بعد.

٢ - رهانات المعنى المرتبطة بإرادات الهيمنة للقارة الأوروبية أولاً، ثم لهذه القارة ذاتها بصفتها متضامنة مع ما تفضل أن تدعوه بالغرب ثانياً. وهي تدعوه كذلك من أجل تهميش العالم المتوسطي ونبذه أو عزله عن الغرب. إن أوروبا، إذ تفعل ذلك، تقوّي أو تدعم تلك القطيعة القديمة الحاصلة بين كلتا ضفتي البحر الأبيض التوسط: أقصد بين الضفة الجنوبية - الشرقية/ والضفة الشمالية - الغربية. وهكذا يصبح العالم العربي والاسلامي شرقاً، في حين أن الشرق الحقيقي يبتدىء فيما بعد أفغانستان، أي الهند والصين... (فالعالم العربي - الاسلامي غرب بالمعنى الجغرافي والحضاري وليس شرقاً كما نتوهم...).

كان المؤرخ البلجيكي المعروف هنري بيرينّ قد افتتح تلك المجادلة العتيقة بين

الاسلام والغرب منذ أن نشر كتابه عن «محمد وشارلمان» عام ١٩٣٧ في بروكسيل. أقصد بالمجادلة العتيقة هنا إثارته لتلك القطيعة القديمة التي فرضها الاسلام منذ توسعه الأول وهيمنته في حوض البحر الأبيض المتوسط: أي في ذلك النطاق الجغرافي الذي كان موحداً قبل ظهور الاسلام من قبل الامبراطورية الرومانية والمسيحية (أو ما يدعى بالسلام الروماني). وفجأة جاء الاسلام لكي يخلخل أسس هذا التوازن بتوسعاته وفتوحاته المعروفة. وعندئذ حصل الصدام بين كلا الطرفين لأول مرة، ثم استمر بفتح اسبانيا واستعادتها، وصولاً إلى العصور الاستعمارية الحديثة والصراع العربي - الاسرائيلي. وإذن فالتنافس على حوض البحر الأبيض المتوسط قديم العهد بين كلا الطرفين. إني أريد إعادة فتح هذه المناقشة التي أثارها هنري بيرينّ في مطلع هذا القرن. كما وأريد إغناءها عن طريق طرح تساؤلات جديدة ليس فقط على مسيرة التاريخ الثقافي لكلتا الضفتين، وإنما أيضاً، وبشكل أكثر، على المكانة المعرفية والوظائف النفسية - الاجتماعية - السياسية للظاهرة الدينية. وسوف يلاحظ القارىء من خلال تصفح الكتاب أن هذا الهمّ كان مسيطراً على كل أجوبتي. فقد ابتعدت قصداً، وبشكل كامل، عن كل الأحكام المسبقة والأجوبة الجاهزة التي يمتلكها المواطن الأوروبي أو الغربي بشكل عام عن عدد متزايد من المسلمين وغرابتهم و «شذوذهم» (بالنسبة له) أو شذوذ عاداتهم وتقاليدهم... الخ، (انظر كيف يرى الأوروبيون إلى عادات الجاليات الاسلامية المغتربة وتقاليدها).

كان هذا الكتاب قد نشر لأول مرة في هولندا وباللغة الهولندية. وقد فضل الناشر الهولندي اعتماد عنوان «الاسلام والديمقراطية» لأن المجتمعات الأوروبية مهمومة أولاً وقبل كل شيء بمسألة دمج الجاليات الاسلامية في بلادها دون أن يؤدي ذلك إلى زعزعة أسس المكتسبات التاريخية والقانونية والثقافية لدولة القانون والمجتمع المدني في أوروبا. بمعنى أنها تريد لأبناء هذه الجاليات أن يستوعبوا قيم العلمنة والحداثة والديمقراطية ويتخلوا عما ينافيها، ويتعارض معها في عاداتهم وموروثهم الثقافي. وهذا هو معنى المقارنة بين الاسلام والديمقراطية. هذا فيما يخص الناحية الأوروبية. وأما فيما يخص الناحية العربية - الاسلامية فإن المجابهة الحامية بين الاسلام والديمقراطية قد حظيت بأدبيات غزيرة خلال فترة قصيرة من الزمن (فترة السنوات الأخيرة). ولكنها كتابات تبجيلية وشعبوية تدغدغ عواطف الجماهير أكثر مما هي أدبيات علمية موزونة. وقد ترسخت في الآونة الأخيرة في المخيال السياسي - الديني لجماهير عريضة واسعة. وأصبحت النظرة لكل ما هو غربي أو أوروبي مشوهة ومشبوهة. وإذن فالنظرة العدائية متبادلة من قبل كلا الطرفين. ولذا فإن الحاجة أصبحت ملحة لمراجعة الأمور نقدياً

وتصحيح المنظورات واستكشاف الآفاق المحتملة. وهي أشياء تتجاهلها عادة تلك الكتابات أو الخطابات الايديولوجية التي يروق لها جو العداء والكره ولا يمكن أن نترعرع وتزدهر إلا من خلاله. فهي لا تنفك تتحدث عن التوترات والصراعات المندلعة بين الاسلام، وأوروبا، والغرب ولا تنفك تشحن النفوس بالضغائن. وبما أنني لن أتبع طريق المحاباة أو دغدغة العواطف فإني أخشى أن يجد القارىء العربي - الاسلامي صعوبة في فهم مقصدي العميق وتفكيري. فالواقع إني أغلِّب في جميع كتاباتي حق المعرفة والتحليل النقدي لرهانات المعنى على كل عصبية قومية أو دينية. كما وأغلِّبها على تلك العصبية العتيقة المشهورة تحت اسم «الجهاد». ونحن نعلم كم يحتل هذا الشعار من أهمية اليوم في ساحة الاسلام المعاصر الذي يعتبر نفسه وكأنه قد غُلِب على أمره، واعتُدِي عليه، وشُوِّه من قبل القوى الباغية في الغرب (الطاغوت، الشيطان الأكبر... الخ). فالتيار الاسلامي السائد حالياً يعتبر أن الغرب معادٍ له بشكل منتظم ودائم، ولا يستطيع أن يفهم الأمور إلا من خلال هذا المنظور، منظور العداء والصدام، والحرب والضرب. ولكننا نعلم أن الأمور أكثر تعقيداً من ذلك، وأن هناك تناقضاتٍ وعقداً تاريخية مزمنة لم نفكر فيها جيداً حتى الآن ولم نحلها. إنها تناقضات معاشة من قبل المسلمين والعرب بشكل مأساوي وذلك تحت ضغط حداثة كانت قد تولدت وبُلوِرت في الغرب دون مساهمة أي مجتمع متأثر بالحدث الاسلامي، لكيلا أقول دون مساهمة أي مجتمع اسلامي. وأنا أفضل التعبير الأول على الثاني لأنه أكثر دقة من الناحية العلمية كما سأبرهن على ذلك فيما بعد، ومن خلال الكتاب كله. وحدها الحداثة المادية معروفة في المجتمعات الاسلامية. وهي مُستهلَكة، بل ومُستهلَكة إلى حد التخمة، من قبل الأوساط الغنية في هذه المجتمعات المبتلاة بالفقر والبؤس. ولهذا السبب نجد أن هذه الأوساط الغنية متضامنة مع الطبقات الاجتماعية التي تقابلها في الغرب أكثر مما هي متضامنة مع أبناء شعبها الفقير: أي مع الطبقات الشعبية التي يدافع عنها الاسلام السياسي والنضالي. أنا لا أقول بأن الحداثة الفكرية غائبة عن هذه المجتمعات. ولكنها محصورة بنخبة من الأقلية المثقفة. فقد كانت دائماً محجَّمة من حيث الانتشار والطاقة الابداعية من قبل المسلمات المسبقة **لايديولوجيا الكفاح** (وهي الترجمة المعاصرة أو المعلمنة لمفهوم **الجهاد** القديم). ومن المعلوم أن ايديولوجيا الكفاح قد نشأت وتبلورت أثناء فترة الاستعمار، ثم استمرت بعدئذ بدرجات متفاوتة حتى الآن. وقد كانت في البداية ذات طابع قومي علماني، ثم أصبحت الآن ذات طابع اسلاموي أصولي. بمعنى آخر فإن ايديولوجيا الكفاح والصراع لا تزال تحول حتى الآن دون انتشار الحداثة الفكرية في أرض العرب

والاسلام. بمعنى آخر أيضاً فإن الطابع الكفاحي ـ النضالي الذي لا يمكن لأحد أن ينكر دوره وأهميته في بعض الفترات لا يزال يتغلّب حتى الآن على الطابع المعرفي أو الابستمولوجي المحض. وبالتالي فالفكر النقدي محجّم بالضرورة في كل المجتمعات العربية والاسلامية. هذا يعني أن مشكلة الاسلام/ والديمقراطية غير مطروحة ضمن منظورها الصحيح، ولا يمكن أن تطرح ضمن مثل هذا الجو الحامي الشديد الهيجان والانفعال. فهي واقعة تحت تأثير المغالطات التاريخية والإسقاطات المناسبة جداً لايديولوجيا الكفاح أو للخط التبجيلي والتبريري السائد في العالم العربي والاسلامي. بمعنى أنهم لا ينفكون يرددون بأن الاسلام قد عرف الديمقراطية قبل الغرب والعصور الحديثة. وهذا إسقاط محض. ولكن هذه المغالطات والأحكام المسبقة والتصورات الشائعة لم تعد مقبولة ولا محتملة من قبل الفكر التاريخي والانتربولوجي النقدي وينبغي أن نضع حداً لإسقاط أفكار الحاضر على الماضي. بقي أن نقول بأن هذا الوضع لا ينحصر بالإسلام فقط، وإنما يخص أيضاً مشكلة المسيحية/ والديمقراطية، واليهودية/ والديمقراطية، أو البوذية/ والديمقراطية... فالمؤمنون من كل الأديان يرفضون فكرة التطور والتاريخية ويعتبرون أن الأديان تحتوي على كل شيء.

لكي نعمق تحليل هذه الموضوعات، ولكي نفتح فضاء جديداً للتواصل والعمل التاريخي، فسوف نستعيد هذين المحورين الأساسيين من البحث والمجادلة والتفكير. بالطبع فلن نستطيع استنفاد كل المشاكل التي سنلاقيها في طريقنا، وذلك لأنها متشعبة وغزيرة جداً. ولا غرو في ذلك فهي تشمل كل تاريخ الفكر الذي ساد في الفضاء المتوسطي. وهذا الفضاء الفكري يتطلب معالجة جديدة: أقصد يتطلب إعادة لملمة أوصاله المتفرقة وإعادة كتابة تاريخه من جديد وبشكل مختلف عما سبق. وهذه هي الطريقة الوحيدة للقضاء على الحزازات العتيقة أو على الأقل التخفيف منها. ففي الماضي كان يكتب من وجهة نظر هذه الجهة دون تلك، واليوم ينبغي أن يكتب بكل عدل وإنصاف من كل الجهات ودون استبعاد أو نبذ أي جهة. لقد تعرضت في هذا الكتاب لجوانب عديدة من إعادة كتابة التاريخ هذه. وأود أن ألح هنا على مسألتين اثنتين تتمثلان بمفهومين أساسيين هما: **الزحزحة والتجاوز**. بمعنى: ينبغي علينا أن نزحزح أولاً ثم نتجاوز ثانياً كل الأجهزة المفهومية والمقولات القطعية والتحديدات الراسخة الموروثة عن الماضي، سواء أكان هذا الماضي ينتمي إلى جهة التراث الاسلامي، أم إلى جهة التراث الأوروبي ـ الغربي. فهذه الرواسب والتصورات الماضوية شائعة جداً لدى كلا الطرفين وتشكل أحكاماً مسبقة تمنعنا من رؤية الأمور بوضوح، أي من تشكيل نظرة تاريخية حقيقية كما وتمنع أي لقاء حقيقي بين الطرفين. لا ريب

في أن عقلانية العلوم الاجتماعية ومنهجيتها شائعتان في المجتمعات الأوروبية ـ الغربية أكثر من شيوعهما في المجتمعات الاسلامية عربيةً كانت أم غير عربية. ونحن نعلم أن هذه العلوم كانت قد نشأت منذ زمن بعيد ورافقت (إن لم تكن قادت ووجهت) التطور الصناعي والعمراني والسياسي والقانوني والمؤسساتي للمجتمعات الأوروبية. وهذا ما لم تشهده المجتمعات العربية والاسلامية حتى الآن. وينبغي أن نأخذ هذا التفاوت التاريخي بعين الاعتبار، وإلا فلن نفهم شيئاً من شيء، ولن نتحرر من التفسيرات الخاطئة التي تقيم التضاد المطلق بين شيئين: أي بين الاسلام «المضاد» للعلم والفلسفة والعلمانية بحسب زعمها، وبين الغرب المحبِّذ لكل هذه القيم والمحتضن لها. ولكننا نعلم أن الاسلام في العصر الكلاسيكي كان محبذاً للعلم ولم يعق تطوره. فكيف نفسر ذلك؟ هذا يعني أن العلوم الاجتماعية (أي الانسانية) ومناهجها المحسوسة والملموسة في الدراسة هي التي تستطيع أن تفسر لنا سبب تطور المجتمعات الأوروبية على كافة الأصعدة، وتخلف المجتمعات الاسلامية على كافة الأصعدة أيضاً. وهي تحررنا بذلك من التفسيرات المثالية والجوهرانية الجامدة التي تلقي اللوم كله على العقائد الدينية للبشر، وتنسى الدور الكبير الذي تلعبه البنى الاجتماعية والاقتصادية والصناعية والتكنولوجية في حسم مصير المجتمعات البشرية. فالتفاوت التاريخي المذكور يعود إلى ظروف تاريخية معينة وإلى عوامل مادية محسوسة، وليس إلى تخلف الاسلام بجوهره أو تقدم المسيحية بجوهرها. ينبغي أن نبتعد دائماً عن التفسيرات الجوهرانية أو العنصرية التي تلصق بشعب ما خصائص أزلية. فالعامل الديني يلعب عميقاً الدور نفسه في هذه الجهة أو تلك. ويكفي أن نلقي نظرة على مسيرة التاريخ المحسوس في كلتا الجهتين لكل نتأكد من ذلك. فالعقل العلمي والتاريخي في أوروبا صعد منذ القرن السابع عشر ضد العقل المسيحي الأصولي المهيمن ومن خلال صراع هائل وخصب معه. وكذلك الأمر فيما يخص العقل العلمي والفلسفي في الساحة العربية والاسلامية. فهو أيضاً سوف ينهض من خلال صراع داخلي عنيف ومثمر مع العقل الاسلامي الأصولي. وما يحصل الآن ليس إلا فاتحة البدايات لهذه المواجهة الكبرى.

الحدث الاسلامي ومجتمعات أم الكتاب / الكتاب

إن مصطلح الحدث الاسلامي ـ الذي نستخدمه عن قصد بدلاً من مصطلح الاسلام الشائع على كل شفة ولسان ـ يتيح لنا أن نصيب عدة أهداف في ضربة واحدة. فهو يتيح لنا أولاً تجذير الاسلام في التاريخية بدلاً من أن يبقى مفهوماً مثالياً

مجرداً خارج الزمان والمكان. وهو ثانياً يتيح لنا أن ننظّف مفهوم الاسلام من كل التراكمات والاضافات الحشوية وأنواع الخلط التي لحقت به على مر القرون. فعن أي اسلام نتحدث: هل هو اسلام العصر الكلاسيكي، أم اسلام عصر الانحطاط؟ وهو ثالثاً يزيل البداهة العفوية عن مفهوم الاسلام الذي نعتقد بأننا نفهم ما هو بمجرد أن نلفظ كلمة اسلام. فمن لا يعرف ما هو الاسلام؟ وهل يمكن لمسلم أن يجهل ما هو الاسلام؟ ولكن هناك فرق بين المعرفة التاريخية، والمعرفة التبجيلية والتقليدية السائدة. وقد تزايد هذا الخلط والاضطراب في استخدام كلمة اسلام منذ أن كانت أنظمة الدولة الناهضة بعد الاستقلال قد استولت على النظام الرمزي الأعلى الذي يتجسد في الاسلام. فادعت بأنها اسلامية لكي تخلع الشرعية على ذاتها في أعين الجماهير. ثم ظهرت الحركات الأصولية الحالية وراحت تقوم بمزايدة محاكاتية على مفهوم الاسلام وتحاول أن تحتكره لصالحها وحدها وتنفي عن هذه الأنظمة القائمة أية صفة أو شرعية اسلامية. وبلغت المزاودات أقصاها في السنوات الأخيرة بين الحركات الاحتجاجية الأصولية وبين معظم الأنظمة السائدة في العالمين العربي والاسلامي. ولا غرو في ذلك، فالصراع يدور حول أعلى ذروة في الوجود: ذروة الشرعية والمشروعية. وبما أن الاسلام يمثل الرأسمال الرمزي الأعظم للمشروعية في هذه البلدان فإن الصراع على امتلاكه أو احتكاره كان عنيفاً وضارياً. فهو يخبىء وراءه مباشرة، الصراع على السلطة. في الواقع أن هذه المزاودة المحاكاتية على الاسلام كانت قد تمت منذ زمن بعيد: أي منذ الفتنة الكبرى. فكل فرقة تدعي أنها تمثل الاسلام الصحيح دون سواها. وقد سالت الدماء من أجل احتكار المشروعية. ثم استمرت هذه المزاودة الصراعية والمحاكاتية وما انفكت تظهر في مختلف السياقات التاريخية والاجتماعية. نضرب على ذلك مثلاً من جملة أمثلة أخرى لا تعد ولا تحصى: مزاودة الموحدين في المغرب على المرابطين من أجل انتزاع السلطة السياسية من أيديهم (ابن تومرت). فقد زاودوا عليهم اسلامياً لكي ينتزعوا السلطة من أيديهم. إن مفهوم الحدث الاسلامي يتيح لنا أن نفهم كيفية احتكار الدين أو تأميمه لأول مرة من قبل الأمويين. ثم تزايدت عملية التأميم والاحتكار هذه في ظل العباسيين ولكن رافقتها عندئذ حركة ثقافية وعلمية وفلسفية غنية جداً. ومن المعلوم أن العباسيين كانوا قد زاودوا على الأمويين اسلامياً أيضاً من أجل إسقاطهم. ثم استلم العثمانيون الراية بعدئذ، واستلمتها منهم الدول الحالية بعد سقوط الامبراطورية العثمانية. ولكن أصبح واضحاً منذ عهد العثمانيين أن الحضارة الفكرية والثقافية التي رافقت الاسلام في عهد العباسيين قد ذبلت وانتهت. وراحت الإرادة السياسية لهذه الامبراطورية تهتم أكثر فأكثر بالدين الشعبوي وتهمل

المناظرات الفكرية والعقائدية الكبرى التي تميز بها العصر الكلاسيكي. ثم أصبح رجال الدين (أو «العلماء») المسؤولون عن تسيير أمور التقديس مجرد موظفين إن لم نقل خدماً لدى السلطة السياسية منذ عهد العثمانيين وحتى اليوم. وتزايدت الزوايا الدينية أو الروابط الصوفية في كل الأمكنة البعيدة التي تستعصي على سيطرة السلطة المركزية. وأصبح هذان الشيئان يمثلان الخصيصتين العظميين للحدث الاسلامي بدءاً من القرن الثالث عشر على الأقل. عندئذ دخل الاسلام في مرحلة التكرار الرتيب والهمود الطويل، الطويل.

بعد هذا العرض السريع جداً يمكن للقارىء أن يفهم سبب إلحاحي، ومنذ وقت طويل، على ضرورة التمييز بين الحدث القرآني/ والحدث الاسلامي، (أو الظاهرة القرآنية/ والظاهرة الاسلامية). فالمسلمون يطابقون بينهما في حين أنهما متمايزان. فهناك مسافة واضحة بين الحدث القرآني في القرن السابع الميلادي، وبين الحدث الاسلامي الذي تبلور فيما بعد. فالأول (أي الحدث القرآني) يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة، ظاهرة محصورة تماماً في الزمان والمكان. ولكن لا يمكن اختزالها إلى مجرد النصوص التي وصلتنا منذ أن كانت قد تشكلت رسمياً. وإنما هي تتطلب استراتيجية جديدة في التحليل واتخاذ الكثير من الاحتياطات الابستمولوجية. وكنت قد حددت هذه الاستراتيجية وتلك الاحتياطات في كتابي «قراءات في القرآن» (الطبعة الثانية، تونس، ١٩٩١). وأما الثاني (أي الحدث الاسلامي) فلا يتفرع عن الأول بشكل كلي كما يتوهم جمهور المسلمين، أو كما يعتقد التراث التبجيلي السائد. فهذا التراث لا يهتم اطلاقاً بالنقد التاريخي، أي بالتأكد من صحة الأمور والوقائع تاريخياً. وإنما هو يهتم بترسيخ القدوة والموعظة أو النموذج الصالح. وهو في ذلك يشبه التراث المسيحي الذي ساد في الغرب، وإن كان هذا الأخير قد حظي بالنقد التاريخي أو المسح التاريخي الشامل منذ أكثر من قرنين من الزمن.

لماذا هذا التفريق بين الحدث القرآني/ والحدث الاسلامي[1]؟ لأن عملية المرور (أو الانتقال) من الأول إلى الثاني أكثر تعقيداً وغموضاً مما نظن. ولكي نكشف عنها بشكل جيد فنحن بحاجة إلى استخدام المنهجية التاريخية والمنهجية السوسيولوجية (الاجتماعية) والمنهجية الألسنية. وهي أشياء لا تزال مُهمَلة من قبل المسلمين حتى يومنا هذا. وبسبب هذا الإهمال أو النقص المريع في الدراسة التاريخية للتراث، فإن ملايين المسلمين يحملون صورة غير دقيقة أو ذاتية جداً أو تبجيلية عما حصل. أي عن المرحلة القرآنية والمراحل التي تلتها. فهم يعتقدون مثلاً بأن الأحكام (أو الفتاوى) المتضمَّنة في كتب الفقه مستمدة كلياً وبشكل منتظم من كلام الله المحفوظ في

القرآن، وبالتالي فهي تستحق اسم القانون الإلهي (أو الشريعة). واعتقادهم هذا دليل على مدى ضمور الوعي التاريخي أو الحس التاريخي لدى الملايين، إن لم نقل لدى المثقفين، ودليل أيضاً على إهمال ما يمكن أن ندعوه: بعمل الزمن التاريخي أي أن تراكم الزمن التاريخي يستطيع أن يخلع القدسية على أكثر الأشياء دنيويةً. كانت هذه النقطة الحاسمة قد تعرضت للتفحص في الأدبيات الغزيرة «لأصول الفقه». وهي أدبيات مشهورة ومعروفة في الفكر الاسلامي. ولكن الأحداث السياسية الملتهبة حالياً ومطالبة ملايين المسلمين بتطبيق الشريعة واعتقادهم بذلك أنهم يطالبون بتطبيق القانون الإلهي، كل ذلك يدفعنا إلى الانخراط في المهمة الملحة والهامة جداً: ألا وهي القيام بنقد العقل الفقهي ـ أو القانوني ـ في الاسلام بشكل جديد وشامل. وعندئذ تتبين لنا تاريخية ما يبدو أنه فوق التاريخ. عندئذ تحصل الصحوة الحقيقية المنتظرة.

إن الخطاب الاسلامي الشائع حالياً قد زاد من حدة الصرامة العقائدية الجامدة للتصورات القديمة الموروثة عن الاسلام. أقصد الاسلام «الصالح لكل زمان ومكان» والذي يستعصي على التاريخ لأنه فوق الزمن والواقع والتاريخ. أقصد الاسلام الذي أصبح مجرد طقوس عبادية واقعة تحت ضغط المراقبة الاجتماعية المتشددة أكثر فأكثر. هذا هو كل الاسلام في نظرهم. وأما البعد الفكري والبعد الروحي والبعد الحضاري للإسلام فهو شبه غائب، وعلى أي حال فهو آخر ما يفكرون فيه. وللأسف فإن الاستشراق الكلاسيكي والأدبيات السياسوية المتسرعة المنتشرة حالياً في الغرب عن الاسلام والحركات الاسلامية تزيد من انتشار هذه الصورة عن الاسلام المجرد الذي يقف فوق الزمن والتاريخ، الاسلام الأقنومي الذي لا يتأثر بشيء ويؤثر على كل شيء (أفتح قوساً هنا وأقول بأن هذا التصور عن الدين كان سائداً في أوروبا أيضاً طيلة العصور الوسطى). بل إن الأدبيات الاستشراقية تضفي ثقلها العلمي على هذا التصور السكوني الجامد عن الاسلام والمسلمين ماضياً وحاضراً. (انظر ممالأة بعض المستشرقين للإسلام المحافظ مثلاً. لا داعي لذكر الأسماء). ولكن الأمر لا يقتصر على الممالأة، فليس كل المستشرقين ممالئين، وإنما يعود إلى أسباب عديدة تتعلق بتقليدية المنظور والمنهج الاستشراقي، وربما بأسباب أخرى أيضاً. مهما يكن من أمر فهم عندما يتحدثون عن «الاسلام والغرب» وكثيراً ما يتحدثون ويقيمون المقابلة بينهما، فإنهم يعنون بالإسلام ذلك المناخ الديني السكوني، الدوغمائي، الجوهراني، المتعالي، المتصوَّر طبقاً لمفهوم المؤمنين التقليديين الذين يطالبون الغربيين باحترام «اختلافهم». ولكن هؤلاء المؤمنين إذ يصرّون على مواقفهم التقليدية ومعارضة التطور لا يعرفون أنهم يضرون أنفسهم أكثر مما ينفعونها. أقول ذلك وأن أتحدث عن المؤمنين العائشين في مجتمعات

أوروبية حديثة. فهم لا يقيسون حجم المسافة التي تفصلهم عن الفضاء الديناميكي، الغربي، الحديث، المَعْلْمن، المنفتح على كل الاختراعات المستجدة والمتحققة بفضل أناس أكثر تحرراً من قيود الظاهرة الدينية، هذا إن لم يكونوا منفصلين عنها تماماً. ولكن المؤمنين يعزّون أنفسهم أو يتوهمون أنهم يدعمون مواقعهم عن طريق التذكير بذلك التضاد الزهيد القيمة والذي لم يُحلَّل في أي يوم من الأيام بشكل جدي. أقصد بذلك التضاد الذي لا يفتأون يذكروننا به والكائن بين روحانية «الشرق» الرائعة والحية، وبين المادية اللاأخلاقية «للغرب». (وضعت الشرق والغرب بين قوسين لأن كليهما غرب في الحقيقة. فالشرق الأصلي هو ذلك الذي يبتدىء بعد حدود السند والهند كما قلت. ولكن أكثر الناس لا يعلمون). وهكذا يشكل المؤمنون التقليديون عالمين خياليين ومتنابذين تماماً. ويرسخ العقل المهيمن في الغرب هذا التقسيم ويحشر الاسلام والمسلمين في خصوصية غريبة لا علاقة لها بشيء آخر. وهنا يكمن التواطؤ الموضوعي بين الاستشراق الكلاسيكي والاسلام المحافظ. فالعقل الغربي أصبح مهيمناً على العالم بسبب نجاحاته التكنولوجية والاقتصادية والسياسية الصارخة. لقد وصل من القوة والعنجهية إلى حد أنه نافس الدين، بل وانتزع منه تلك الذروة العليا التي تعلو ولا يعلى عليها: أقصد ذروة الهيبة والمشروعية. ومن المعلوم أنها كانت من اختصاص الدين لفترة طويلة من الزمن. أصبح العقل العلمي هو الذي يحدد المشروعية وليس الدين. وعندئذ انتقلت البشرية الأوروبية من الفضاء العقلي القروسطي إلى الفضاء العقلي الحديث. وأصبح علماء الطب والبيولوجيا والقانون هم الذين يحددون السلوك الأخلاقي المستقيم وليس رجال الدين. وحشر العقل الغربي الدين في منطقة ضيقة وحدد له وظائف ثانوية بعد أن كان يتحكم بحياة البشرية الأوروبية في كل شاردة وواردة طيلة قرون وقرون. وهنا يكمن لبّ الصراع الذي دار بين العقل المسيحي وعقل التنوير منذ القرن الثامن عشر. فالرهان الأكبر كان: السيطرة على ذروة المشروعية العليا التي تعلو ولا يعلى عليها. وقد استطاع عقل التنوير أن ينتزع هذه الذروة من أيدي الدين بعد نضال طويل ومعارك طاحنة ونزيف داخلي عميق. وها نحن اليوم نشهد اندلاع هذا الصراع من جديد في مجتمعات أخرى غير المجتمعات الأوروبية. إنه يندلع ضمن سياقات اجتماعية ـ سياسية متفجرة وملتهبة، وذلك على هيئة الأصولية والتزمت والراديكالية النضالية المتلفِّعة بعباءة دينية أو قل بشعارات المعجم الديني القديم. (انظر ما يحصل الآن في المجتمعات العربية والاسلامية).

كل هذا لا يؤدي إلى تقدم معرفتنا النقدية بالظاهرة الدينية. ففيما يخص الناحية الغربية نلاحظ أن التحليلات والتقييمات تبقى ازدرائية وتبخيسية أو وضعية جداً،

وبخاصة تلك التي تجيء من جهة المعتنقين للدين العلماني. وإذا ألفظ تعبير «الدين العلماني» فإني لا أهدف إلى الهجوم عليه أو الانخراط في مماحكة جدالية، وإنما أريد فقط أن أصف واقع الحال كما هو عليه. ففي ظل الدين العلماني تتم إدارة صراعية للفضاء الخاص للبشر (أي الفضاء المتروك للدين)، ثم للفضاء العام للمجتمع، وهو فضاء تسيطر عليه الدولة العلمانية بشكل كلي. ففي فرنسا مثلاً نلاحظ أن وزير الداخلية هو في الوقت ذاته وزير الشعائر الدينية (أي وزير الشؤون الدينية كما يقال عندنا). بمعنى أن «البوليس» هو الذي يحل المشاكل عندما يطفح الدين لكي يتجاوز حدود الحياة الخاصة ويتدخل في شؤون الحياة العامة (أو الفضاء العام للمجتمع). وأما في بلجيكا فإن الوزير المسؤول عن الشؤون الدينية هو وزير العدل. وفي بقية بلدان أوروبا نلاحظ أن التسويات والمساومات المعمّقة قليلاً أو كثيراً هي التي هدأت من الصراعات الدينية الحادة التي شهدها القرنان الثامن عشر والتاسع عشر. وهي التي أدت إلى نقل مسؤولية حماية الأشخاص والأرزاق إلى دولة القانون. كما ونقلت إليها مسؤولية الضمان الاجتماعي والمنتوجات الثقافية التي تغدق عليها الدولة المُنعِمة أموالها. ونلاحظ بهذا الصدد أن «دولة الرفاهية» في السويد قد أصبحت الأساس الأول للمشروعية. ولا غرو في ذلك فهي توفر لمواطنيها كل أنواع الضمانات الصحية والاجتماعية والوظيفية والسكنية والتعليمية... الخ. فماذا يريد المواطن أكثر من ذلك؟ وهكذا حرمت الدولة الحديثة الدين من كل الوظائف الأساسية التي كان يمارسها طيلة العصور السابقة. لقد انتزعت منه حتى الأمل الأخروي الذي كان يعزي به البشر بسبب آلامهم وحرمانهم في هذه الحياة الدنيا. فعندما وفّرت لهم الدولة كل ما يريدون على هذه الأرض لم يعودوا بحاجة إلى هذا العزاء. كما وانتزعت الدولة الأوروبية الحديثة من الدين ذروة القيم الأخلاقية التي تؤمِّن المحافظة على التماسك الاجتماعي للشعب، وترسخ التضامنات الحيوية اللازمة لحياة المجتمع، وتكفل المعاملات والصفقات المعقودة بين البشر، وتؤمن المشروعية... الخ، كل هذه الأشياء انتُزعت من أيدي الدين وسُلِّمت إلى أيدي الدولة وعنايتها. وبالتالي فلم يعد للدين من وجود يذكر في الحياة العامة للمجتمع. وأما أنظمة العالم الثالث القائمة على الحزب الواحد فقد فشلت في توفير هذه الأشياء لمواطنيها بعد انهيار قانون العرف والتضامنات التقليدية. ولهذا السبب بالذات فإن الحركات الاسلاموية الأصولية قد شهدت نجاحاً سريعاً ومنقطع النظير. واستطاعت أن تحتل الساحة الخالية بكل سهولة ويسر. وهكذا استعاد الدين وظائفه بصفته ملجأً للبشر المسحوقين وملاذاً للمستضعفين. وأصبح هو المرجعية الأساسية التي يستعصم بها الناس في أوقات الشدة والضيق وهو الوسيلة

للتوصل إلى بعض الطمأنينة في عالم ساحق ماحق لا يرحم. فالدولة تخلت عن المواطن، والمواطن لم يعد يعرف إلى أين يذهب، فألقى بنفسه في أحضان الحركات الأصولية. وذلك لأن الحداثة والرفاهية التي وعدت بها أنظمة الحزب الواحد على طريقة بومدين وعبد الناصر لم تتحقق. بل إن هذه الأنظمة قد ولّدت عدداً كبيراً من الخاسرين والهامشيين والخائبين والمتمردين والمنبوذين والعاطلين عن العمل. وبالتالي فإن الحركات التي تستخدم وعود العدالة والأخوّة والحماية الاجتماعية والكرامة والترقية الروحية والتطهير الأخلاقي... هي وحدها التي تستطيع تهدئة قلق الجماهير وتجييشها من جديد. ولذلك فلا ينبغي أن نستغرب ما حصل. فلا يحصد المرء إلا ما زرعت يداه...

ماذا يعني كل ذلك؟ هل يعني أن التبرير الوحيد لوجود الدين هو التخفيف من آلام البشر المسحوقين والبائسين، هؤلاء البشر الذين ظلمهم أناس آخرون وفرضوا عليهم مصير القمع والتعاسة الأخلاقية والفكرية والمادية؟ هل يعني أن العزاء الحاصل هكذا ليس إلا عبارة عن وهم خطر وأمل لا جدوى منه أو إيمان استلابي وأسطورة بالية تدفع بالضحايا إلى هاوية الانحطاط العقلي والوجودي النهائي؟ (انظر التفسير الماركسوي الاختزالي للدين والقيم الروحية).

هذا التفسير موجود بشكل ضمني أو صريح في كل الأدبيات السوسيولوجية والسياسية المنتشرة في الغرب حالياً عن الحركات الأصولية الاسلامية. ولكن بعض الباحثين يحتاطون للأمر، كما يفعل أوليفييه كاريه، ويقولون بأن هناك تراثاً آخر للاسلام، «تراثاً عالياً» غير هذا التراث الذي نجده أمامنا والذي تنشره الحركات السلفية الأصولية. إنه التراث الفكري والفلسفي للعصر الذهبي من عمر الحضارة العربية ـ الاسلامية. وهكذا يرفضون بشكل ميكانيكي تقريباً تلك الأحكام السلبية المشكّلة عن الاسلام السياسي وعن تطرفاته الايديولوجية. إنهم يرفضونها عن طريق إثارة ذلك الاسلام الآخر: أي الاسلام العالِم، والمنفتح، والمتسامح، والمولِّد لحضارة رائعة في زمن العظمة والأمجاد. ولكن هذه الإثارة تتم غالباً بطريقة تجريدية أو لازمنية وذلك لأنهم يفترضون وجود استمرارية تاريخية بين الماضي والحاضر، أو أنهم يعتقدون بإمكانية انبعاث اللحظة المجيدة من جديد أو عودتها. وهم إذ يعتقدون ذلك ينسون بأن فترة «العصر الذهبي» نفسها تنتمي إلى العصور الوسطى وبالتالي فقد أصبحت لاغية وتجاوزها الزمن كلياً. بمعنى أن الحداثة الحالية قد قطعت كل الوشائج مع مناخ القرون الوسطى وذلك عن طريق الطفرات العقلية والاكتشافات العلمية التي شهدها الغرب بدءاً من القرن السابع عشر. ونلاحظ أن نشر هذه الحداثة العقلية قد أبطىء وعُرقِل بل

وأوقف في بعض البلدان «الاسلامية» بعد الاستقلال بسبب ايديولوجيا الكفاح. ثم بسبب ايديولوجيا البناء الوطني التي ركزت كثيراً على استعادة الهوية والأصالة والتتريث. نقصد بهذا المصطلح الأخير نشر الدولة لصيغة تقليدية من التراث الاسلامي المتقطع والجامد والشعائري. بل وعلاوة على ذلك فقد تعرض هذا التراث لنوع من الأدلجة والأسطرة التي نزعت عنه كل صبغة تاريخية. والدليل على ذلك أن الدراسة الاستشراقية للتراث الاسلامي أكثر تاريخية وموضوعية ونقدية من دراسات الباحثين المسلمين والعرب بكثير. وهذه الأسطرة أو الأدلجة المعمَّمة على المدارس والمعاهد التقليدية والجامعات هي التي شجعت على ظهور الحركات الحالية وازدهارها. كان عبد الله العروي قد لفت الانتباه منذ عام ١٩٧٠ إلى أهمية عمليات تتريث المجتمع، وبخاصة في المغرب الأقصى. ولكننا نعلم أن «الثورة الاسلامية» في ايران هي التي وسَّعت من هذه الظاهرة ونشرتها في كل المجتمعات المجبولة بالحدث الاسلامي تاريخياً (لكيلا نقول في كل «المجتمعات الاسلامية»). ما هو التتريث؟ إنه عبارة عن القيام بمجريات تاريخية تهدف إلى تأميم الدين، أي إلى احتكاره من قبل الدولة فهو مفيد لها جداً من أجل خلع المشروعية عليها، نقول ذلك وبخاصة أنه ليس لها أية مشروعية ديمقراطية. وقد ابتدأت هذه العملية، على نطاق واسع، منذ عهد الأمويين. وينبغي أن ندرس الصيرورة التاريخية لتشكل التراث آنذاك، وكيف أنها بلغت مداها في نهاية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي عندما دُوِّن التراث في كتب الصحاح، وتشكلت الأرثوذكسيتان السنية والشيعية. كما وينبغي أن ندرس كيف جبل هذا التراث المجتمع أو كيف دمجه عن طريق توحيده وتغلغله فيه. فالدين كان هو أساس تماسك المجتمعات البشرية في القرون الوسطى كما قلنا آنفاً. وسوف يكون من الممتع والمهم جداً بعدئذ أن نقارن بين استخدام الأمويين للإسلام، وبين استخدام الأنظمة العربية والاسلامية المعاصرة له. ما هي أوجه التشابه وما هي أوجه الاختلاف بعد مضي أكثر من ألف وثلاثمائة سنة؟ فهو في كلتا الحالتين يلعب دور الذروة التبريرية أو التشريعية العليا للسلطة السياسية. كيف استخدم الاسلام كايديولوجيا للمشروعية والبناء الوطني من قبل دول مختلفة جداً تمتد من حدود اندونيسيا إلى حدود المغرب الأقصى، ومن آسيا الوسطى إلى جنوب افريقيا؟ كيف فرضت هذه الدول المعاصرة على الاسلام القيام بوظائف التبرير والدمج الاجتماعي وخلع المشروعية عليها؟ نقول ذلك وبخاصة إن هذا الاسلام لم يعد هو ذاته اسلام الأمويين لأنه تعرض منذ ذلك الحين وحتى اليوم (أي منذ قرون عديدة) للكثير من أعمال التحول التاريخي والتغير والتفاعل. وهنا بالضبط يتخذ مصطلح الحدث الاسلامي كل فعاليته،

أي كل تجليه المتجسد والصريح. فالاسلام يعتبر بهذا المعنى كحدث، وككل حدث، فهو مرتبط بظروف تاريخية معينة يتأثر بها ويؤثر عليها. والظروف التي انبثق فيها لم تعد ذاتها الظروف السائدة حالياً. وبالتالي فهو معرض للتحول والتغير. والدليل على ذلك أن الاسلام الحالي الذي استخدمته أنظمة ما بعد الاستقلال يبدو تجريدياً ومؤدلجاً إلى أقصى حد. ولم تكن هذه هي حالته في العصر الأول فقد كان عندئذ حياً فاعلاً واعداً بالتقدم وصنع حركة التاريخ. نقول ذلك على الرغم من أن عملية الأدلجة قد ابتدأت منذ عصر الأمويين من أجل استخدامه كايديولوجيا لتبرير السلطة السياسية وتسفيه خصوم الأمويين من شيعة وزبيريين... الخ. قلت بأن الاسلام الحالي يبدو تجريدياً ومؤدلجاً بشكل صارخ. لماذا؟ لأنه يبدو منزوعاً من سياقه التاريخي، أي مما كنت قد دعوته سابقاً «بالتراث الاسلامي الكلي» بالمعنى التاريخي واللاهوتي للكلمة[٢]. فهو يبدو اسلاماً غريباً منقطع الجذور عما سبق ومستخدماً بشكل خاص من أجل التغطية على الحداثة المجلوبة من الغرب الامبريالي. هكذا استخدمه الخطاب القومي السائد بعد الاستقلال والباحث عن إعادة الهوية والشخصية من أجل تمرير منتجات الحداثة التي اضطرت الدول الاسلامية إلى استعارتها من الغرب. وبما أنها لا تستطيع أن تستعيرها كما هي فإنها خلعت عليها الغطاء الاسلامي لكي تكتسب المشروعية وتصبح مقبولة في نظر الجماهير (انظر «الإعلان الاسلامي العالمي» لحقوق الانسان مثلاً من جملة أمثلة أخرى عديدة. فحقوق الانسان اختراع غربي أو نتاج العصور الحديثة في الغرب. وبالتالي فلا يمكن أخذها كما هي وبخاصة أن الغرب هو المستعمر السابق. ولذلك تضاف إليها كلمة الاسلامي). بمعنى أن أفكار الغرب الامبريالي تُرفَض علنياً وتُقبَل سرياً أو ضمنياً. صحيح أن الحدث الاسلامي لا يزال هنا رازخاً قوياً لا يحاط به ولا يمكن لأحد أن يتجاوزه. والدليل على ذلك الحركات الأصولية التي تحتل الشارع أو قسماً كبيراً منه ولكنه تعرض للتحول بسبب المرحلة الاستعمارية. بمعنى أن هذه الأخيرة اضطرته إلى أن يتحول إلى قوة انتخاب واصطفاء لبعض عناصر الحداثة دون بعضها الآخر. ثم تحول فيما بعد - إلى الآن - إلى قوة رفض كامل وشامل لكل هذه الحداثة الغربية بما فيها مكتسباتها التاريخية الأكثر ايجابية وفائدة. ومن أهم هذه المكتسبات مقدرة الحداثة على دمج العامل الديني نفسه داخل استراتيجية موسَّعة ومنفتحة لانتاج المعنى والسيطرة عليه. وهكذا أُفسدت المكتسبات الايجابية للحداثة أثناء عملية نقلها إلى درجة أنها شوهت وفتَّت الوظائف الروحية الكونية والقيم الأكثر رسوخاً للاسلام. (يحصل ذلك كما لو أننا خسرنا الاسلام والحداثة في آن معاً!...).

حول هذه النقطة الحاسمة من التداخل التفاعلي بين الحدث الاسلامي والحداثة ينبغي أن نركز كل همنا وتحليلنا. فهنا تكمن مسألة المسائل بالفعل. ونحن مضطرون إلى ذلك من أجل أن نفهم العلاقات القديمة والمستقبلية بين الاسلام، وأوروبا، والغرب. ولا نهدف من القيام بذلك إلى إعادة كتابة تاريخ الصراع والتنافس والنبذ المتبادل بين كلتا الكتلتين بقدر ما نهدف إلى فهم أفضل لما يلي: كيف أن الظاهرة الدينية بتجلياتها المسيحية والاسلامية على وجه الخصوص ما انفكت تتصارع مع الحداثة منذ القرن السادس عشر؟ ما سر هذا الصراع بين الرؤيا الدينية للعالم ورؤية الحداثة للعالم؟

بل ويمكن القول بأن هذه الحرب كانت قد حصلت في الاسلام قبل ذلك التاريخ بكثير، أي منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي[٣]. ففي ذلك الحين اشتد الصراع بين أهل العقل/ وأهل النقل، بين الإنسيّين/ واللاهوتيين، بين الفلاسفة/ وأهل التقليد... ثم انتهى الأمر بهزيمة الإنسيّة والعقلانية في الساحة العربية ـ الاسلامية كما هو معروف. ولكن الصراع الذي جرى بين العقل العلمي الحديث/ وبين العقل اللاهوتي المسيحي منذ القرن السادس عشر انتهى هذه المرة بنتيجة معاكسة: أي انتصار الحداثة على العقل المسيحي بصيغته اللاهوتية القروسطية. ولكن النتيجة لم تحسم إلا بعد قرنين من الزمن، أي في القرن الثامن عشر، مما يدل على أن الصراع كان هائجاً وضارياً. هذا أقل ما يمكن أن يقال. ولم تنتصر الحداثة ـ أو العقلانية المستقلة ـ إلا في الغرب، وفي الغرب وحده حتى الآن. وهذه ظاهرة تستحق التأمل والنظر. ومن المعلوم أن الحداثة قد فرضت نفسها كبديل للانتاج التاريخي للمجتمعات البشرية. فقد أسقطت المشروعية المسيحية اللاهوتية القديمة وأقامت محلها المشروعية الحديثة، أي المشروعية الديمقراطية، مشروعية حقوق الانسان والمواطن، أي مواطن وأي انسان كان بغض النظر عن أصله وفصله، عن عرقه ودينه ومذهبه. لماذا هذا التركيز على الاسلام والمسيحية في صراعهما مع الحداثة؟ لأنهما كانا قد رافقا تاريخياً تشكّل امبراطوريتين كبريين تهدفان للسيطرة على حوض البحر الأبيض المتوسط، بل وعلى العالم إذا أمكن (وهذا ليس هو حال اليهودية أو البوذية مثلاً). وبالتالي فيمكن المقارنة بينهما على الرغم من التفاوت التاريخي الحاصل والمتزايد بدءاً من عصر النهضة. ففي حين أن الحداثة انتصرت وترسخت في أرض المسيحية لا يزال وضعها إشكالياً في أرض الاسلام (أو في البلدان التي يسيطر عليها الحدث الاسلامي لكي نكون أكثر دقة من حيث استخدام المصطلح). وينبغي أن نقوم بتحليل مقارن وشمولي عميق لكل دلالات الصراع ونتائجه القريبة والبعيدة داخل جميع المجتمعات التي انتشرت

فيها ظاهرة الكتاب المقدس أو ما كنت قد دعوته بأم الكتاب/ الكتاب. وإذا ما أنجزنا هذه الدراسة كما ينبغي استطعنا أن نفهم رهانات المعنى وإرادات القوة في هذه المجتمعات المنتشرة على ضفتي البحر الأبيض المتوسط أو القريبة منه. (بمعنى استطعنا أن نفهم كيف أن القوة والمعنى يترافقان أثناء عملية التوسع والهيمنة. فهناك علاقة جدلية بينهما ولا يمكن فصلهما عن بعضهما بعضاً. فكلما ازداد المعنى وقوي اتسعت القوة، والعكس صحيح أيضاً. نقول ذلك دون أن يعني هذا أن هناك مطابقة كاملة بينهما). فالمعنى بريء والقوة تميل للتسلط والانتهازية. ولكن كل معنى قابل لأن يستخدم من قبل القوة من أجل السيطرة.

لكن أكرر هنا كل ما قلته عن هذا المصطلح المعقد والغامض: أم الكتاب/ الكتاب. وكنتُ أنا الذي اخترعته شخصياً وبلورته بشكل أولي وبدائي في دراسة كاملة نشرت سابقاً[٤]. وعندما بلورته كنت أهدف إلى تحقيق هدفين محرِّرين للروح والعقل. **الأول**: زحزحة التحليل من الأرضية اللاهوتية والجدالية غالباً لما يدعوه القرآن «بأهل الكتاب»، إلى الأرضية الأرحب والأوسع «لمجتمعات الكتاب». لماذا هذه الزحزحة؟ ماذا تفيدنا؟ إنها تفيدنا في نقل المناقشة من الأرضية اللاهوتية العتيقة إلى الأرضية الأكثر محسوسية والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والانتربولوجية. فمصطلح مجتمعات الكتاب يضم كل أديان الكتاب بما فيها الاسلام نفسه (بالإضافة إلى اليهودية والمسيحية). وبالتالي فيفقد الصفة السلبية التي كان ينطوي عليها مصطلح «أهل الكتاب». **والثاني**: فإن ذلك يتيح لنا أن نفرض إشكالية ألسنية وانتربولوجية للوحي، وهي اشكالية تشمل كما قلنا الأديان الثلاثة الموصوفة بأديان الوحي. بمعنى أننا ندرس الوحي كظاهرة لغوية لأنه مكتوب بحروف لغة بشرية، وبالتالي فتنطبق عليه قوانين التفسير والتأويل اللغوي التي تنطبق على النصوص الأخرى مع الأخذ بعين الاعتبار لخصوصية الخطاب الديني. ثم دراسته كظاهرة انتربولوجية بمعنى انتشاره في المجتمعات البشرية الأكثر تنوعاً واختلافاً وتفاعله مع خصوصيات هذه المجتمعات وتقاليدها السابقة على الاسلام. ولكن مصطلح أم الكتاب/ الكتاب (باعتبار الكتاب الثاني وعاءً مادياً ناقلاً لكلام الله وخاضعاً بالتالي لمصادفات النسخ وتفسير النصوص) لا ينطبق بشكل متساوٍ على الأديان الثلاثة. أو قل إنه ينطبق على اليهودية والاسلام أكثر مما ينطبق على المسيحية (وبخاصة المذهب الكاثوليكي). لماذا؟ لأن علم اللاهوت الكاثوليكي لا يعترف بمفهوم أديان الكتاب أو دين الكتاب. وذلك لأن كلمة الله كانت قد تجسدت في شخص المسيح ذاته وليس في أي كتاب. ففيه تتجلّى وعن طريقه تنتقل. (ولذلك يمكن القول بأن ما يقابل القرآن في المسيحية هو يسوع وليس

الأناجيل). ولكن مصطلح مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب بحسب مفهومنا لا يتخذ موقفاً معيناً من الدعامة الأولى أو الناقل الأول لكلمة الله. فهذه مسألة لاهوتية خاصة بالاعتقاد الايماني وليس لنا أن نطلق حكماً بشأنها. كل ما يهمنا هنا هو الحقيقة التاريخية المحسوسة لكيفية اشتغال وانتشار الأديان الثلاثة في المجتمعات البشرية. فمن الواضح أن الطوائف الثلاث من يهودية ومسيحية واسلامية مضطرة لاستخدام الكتاب (بالمعنى الصغير المتعارف عليه) من أجل التوصل إلى مضامين الكتاب المقدس المحفوظ عند الله في السماء (اللوح المحفوظ بحسب القرآن، أو **أم الكتاب**). إنها مضطرة إلى استخدام الكتاب بالمعنى المحسوس والعادي للكلمة من أجل نشر نظرياتها الثلاثة عن الوحي. فلو لم يتجسد الوحي في كتاب مادي ويكتب بحروف لغة بشرية معينة لما انتقل عبر القرون وانتشر بين البشر. ولكن علم اللاهوت الذي نشأ وازدهر في أحضان الطوائف الثلاثة المفسّرة لكلام الله قد أسقط شحنات التقديس العالية جداً حتى على الكتاب المادي المحسوس، أي المتداول بين البشر. وبالتالي فإن التقديس انتقل من أم الكتاب، إلى الكتاب ذاته عن طريق الإسقاط وبواسطة العمل التأويلي للتيولوجيين عبر القرون وهذا ما يخفى على أنظار الملايين. إن ما يقوله المؤرخ الفرنسي جاك لوغوف عن الكتاب المقدس لدى اليهود والمسيحيين ينطبق أيضاً على القرآن. لنستمع إليه قليلاً:

«إن التحدث عن الثقافة في القرون الوسطى يعني التحدث عن شيء واحد فقط: الكتاب المقدس أو التوراة والأناجيل. فالكتاب المقدس هو الكتاب ـ المرجع بامتياز. إنه المرجع الأعظم في أوساط التدين/ وأوساط اللاتدين، عند المؤمنين/ كما عند المعارضين، عند الامتثاليين/ واللاامتثاليين. وأياً يكن مستوى ثقافتهم ومعرفتهم فإن أناس العصور الوسطى كانوا يجدون في الكتاب المقدس أساس المعرفة والحقيقة»(٥).

ولكن إذا كانت العصور الوسطى قد انتهت عام ١٨٠٠ في أوروبا فإنها لا تزال سائدة حتى الآن في المجتمعات الاسلامية. بل إنها تنتفض الآن بكل قوة وعنف، مع الحركات السلفية الحالية، في الوقت الذي تتحدث أوروبا والغرب كله عن «ما بعد الحداثة»! فتأمل إلى الفارق وانظر إلى هذا التفاوت الابستمولوجي الهائل بين كلتا ضفتي البحر الأبيض المتوسط!... أناس يتخبطون في متاهات العصور الوسطى وأناس يتحدثون عن تخمة الحداثة، وعن ضرورة تجاوز الحداثة الكلاسيكية التي كانت قد أخرجت أوروبا من متاهات العصور الوسطى قبل قرنين من الزمان! وهذا هو معنى الدعوة إلى نقد عقلانية عصر التنوير والحداثة (انظر أعمال مدرسة فرانكفورت أو ميشيل فوكو أو يورغين هابرماز أو آلان تورين... الخ. فهذه هي أكبر مناقشة فلسفية

تجري في الغرب حالياً). **فالكتاب** في العالم الاسلامي يشغل كل الرؤوس ويرد في كل المناقشات ويسيطر على كل الحجج أو المحاجات، ويغذي كل أنواع الآمال ويبررون باسمه أفظع أنواع الأعمال المتطرفة، ويضحون من أجله - أو من أجل ما يفهمونه منه - بالأرواح والنفوس. إنه جزء لا يتجزأ من الفرد المسلم الذي يجد نفسه مفككاً ضائعاً في وسط مجتمع لا يرحم، وبالتالي فيحاول أن يتماسك أو يستعصم بأي شيء. وبمَ يستعصم إن لم يكن بدينه ومعتقده؟ بل إن المجتمع كله يتهاوى ويتحطم في الوقت الذي يصبو إلى الوحدة، ولا وحدة له إلا **بالكتاب** وحول **الكتاب**. و**الكتاب** لا ينفصل أيضاً عن هذا التاريخ الجارف والمتسارع، أقصد التاريخ الذي يخيّب آمال المؤمنين ويفنّد تنبؤاتهم بشكل لا يرحم. فالزمن الأخروي والوعود التبشيرية شيء والواقع التاريخي المحسوس شيء آخر. ولكن **الكتاب** على الرغم من هذه الهيمنة التي تكاد تبدو للوهلة الأولى كلية يعاني من تحديات كثيرة. فهو قد أصبح مغموراً بالكتب الأخرى المنهالة على المجتمعات الاسلامية من كل حدب وصوب. وهي كتب دنيوية علمية أو علمانية لا علاقة لها **بالكتاب**، بل وتحاول أن تحدّ من تأثيره أو تحل محله (كما حصل في أوروبا). بل أكثر من ذلك فإن وسائل الاعلام الحديثة قد أصبحت تغزو العالم بسيل من الصور والإشارات المعلوماتية إلى درجة أن بعضهم يقول الآن بأننا انتقلنا من حضارة الكتاب (التي أصبحت كلاسيكية قديمة) إلى حضارة الصورة وأجهزة الفيديو والمعلوماتية. وبالتالي فإن حضارة الصورة الاعلامية قد غيّرت من شروط انتاج المعنى واستهلاكه بشكل أكثر جذرية مما فعلته حضارة الكتاب التي سيطرت علينا حتى الآن والتي ظلت مرتبطة ومتضامنة إلى حد ما بأم الكتاب/ الكتاب المقدس أي بالثقافة الدينية. (من المعلوم أن حضارة الكتاب بالمعنى العادي لكلمة كتاب كانت قد ابتدأت في القرن السادس عشر عندما اخترع غوتنبرغ المطبعة لأول مرة). وأما قبل ذلك فكانت النساخة باليد تحد من انتشار الكتاب وبالتالي من تأثيره. كانت الثقافة شفهية تعتمد على الذاكرة.

يضاف إلى كل ذلك أن مصطلح مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب (وليس مصطلح «أهل الكتاب» المشحون لاهوتياً) يتيح لنا أن نكتشف نوعاً من التواصلية الوظائفية الشغالة ذات الصبغة الايديولوجية بين الإجرائية الدينية والاجرائية العلمانية الحديثة فيما يخص إنتاج المعنى في المجتمعات البشرية وتوسعه وانتشاره وطريقة التحكم به أو السيطرة عليه. بمَ تتمثل هذه التواصلية أو تلك الاستمرارية؟ في الحقيقة التالية: وهي أن الصراع بين «الشفهية والكتابية»[٦]، لا يزال مستمراً كما كان عليه الحال في السابق. ولا نعني بذلك الصراع بين مرحلتين متتاليتين بشكل مستقيم وخطي

وسائرتين نحو التقدم. فالمرحلة الشفهية ليست بالضرورة متأخرة على المرحلة الكتابية، ولا ينبغي أن نطلق حكم قيمة سلبياً أو ايجابياً بهذا الخصوص. نكتفي بملاحظة أن هاتين المرحلتين تشكلان إطارين لغويين وانتربولوجيين من أطر تشكُّل المعنى وتحققه الثقافي على الأرض. هكذا نجد مثلاً أن أديان الوحي (أو أديان أم الكتاب/ الكتاب) قد ناضلت ضد الوثنية والثقافات التي ترافقها وحاولت إزالتها. وكذلك الأمر فيما يخص الحداثة العلمانية فقد ناضلت ضد اللهجات والعادات المحلية والخرافات والشعوذات والسحر والتجليات «الشعبية» المرتبطة بالمرحلة الشفهية والمضادة للبناء الوطني. (انظر كيف قضت اللغة الفرنسية على لهجات مناطق بأكملها كمنطقة الباسك والبريتاني، وكل ذلك من أجل بناء الأمة الفرنسية الموحدة). ونحن نعلم كيف نُقِلت استراتيجيات التوحيد الوطني من المستعمِر السابق إلى المستعمَر بعد الاستقلال. لقد قلّدت بكل فجاجة وعنف تنظيمات المستعمِر وأدت إلى إزالة ثقافات ولغات بأسرها أو إلى تهميشها. وفي هذه العملية الضخمة ذاتها تتجسد كل أنواع الخلط بين الدين والحداثة، بمعنى أن كليهما يميلان إلى التوسع والهيمنة. نقول ذلك على الرغم من الاختلاف الكائن بينهما والتضاد الحاد. ولكنهما يتفقان في نقطة مشتركة ألا وهي: أن وظيفتهما الايديولوجية كانت قد فعلت فعلها بشكل أدواتي يهدف إلى التوسع والهيمنة دون أن يجرؤ أحد على التقييم النقدي لمنشأ كلٍ منهما ووظائفه وغاياته (وذلك باعتبارهما نموذجين متكاملين من نماذج العمل التاريخي. فالدين سيطر في أوروبا حتى القرن الثامن عشر، والحداثة لا تزال تسيطر منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا). ولا أحد يجرؤ على الكشف عن الطابع الايديولوجي لكلٍ من الدين والحداثة إلا في البيئات الطليعية في أوروبا. لا ريب في أن النتائج الايجابية لتشكل القوميات الحديثة في أوروبا وذلك التقدم الحضاري الذي أثارته في وقتها أديان أم الكتاب/ الكتاب قد أنست الناس ذلك الثمن المدفوع مقابل هذا التقدم. أقصد الثمن الذي دفعته على مدار التاريخ شعوب وثقافات عديدة لا تستحق بالضرورة كل هذا التهميش أو حتى الاختفاء الكلي. ولهذا السبب بالذات ندعو إلى إخضاع الظاهرة الدينية كما الحداثة للتفحص النقدي، أعني التفحص النقدي لرهانات المعنى التي يزعمان امتلاكها وعلاقتها بإرادات الهيمنة التي تحوّل المعنى إلى نظام هيمنة وسيطرة. (وهنا بالضبط تكمن حلقة الوصل بين المعنى/ والقوة، فالمعنى يكون بريئاً في البداية ويظل بريئاً ما دام لم يستخدم لممارسة الهيمنة. ولكن التجربة التاريخية أثبتت لنا أنه نادراً ما ينجو معنى ما أو فكر من استخدامات الهيمنة. هذا ما تثبته لنا تجربة الأديان وتجربة الحداثة في آن معاً. ولكل حركة تاريخية كبرى جانب ايديولوجي لا محالة.

ونقده لا يعني نفي الجوانب الايجابية الأخرى بالطبع). فللدين بعد روحي أيضاً وتنزيهي ولكنه لا يبدو الآن في المجتمعات الاسلامية بسبب سيطرة الهيجان الايديولوجي.

رهانات المعنى وإرادات الهيمنة

إن مفهوم المعنى يطرح مشكلة بالفعل. فالتنافس عليه عام وشامل. كل الناس يريدون المعنى ويدَّعونه. وكل الفئات الاجتماعية الباحثة عن هويتها تدَّعيه. وكذلك كل المذاهب الفكرية تتنافس من أجل اكتشاف المعنى الحقيقي وفرضه أقصد المعنى المشتق بشكل صحيح من المصدر التشريعي الأعلى، وبالتالي المؤدي إلى المعنى الكلي والأخير. هذا ما فعله اللاهوتيون في السابق من كل الأديان والمذاهب عندما اعتقدوا بأنهم توصلوا إلى المعنى الصحيح الوحيد (كل دين وكل مذهب بالطبع يدعي امتلاك المعنى الوحيد الصحيح لوحده). فالفقهاء واللاهوتيون يزعمون أنهم هم وحدهم القادرون على استخراج المعنى الحقيقي أو الصحيح من النصوص. وكذلك فعلت الأنظمة الميتافيزيقية الكلاسيكية عندما توهمت بأنها توصلت إلى المعنى الكلي، إلى غاية الغايات. انظر ما حصل لنظام أفلاطون وأرسطو وغيرهما... وأما اليوم فقد تغيرت الأمور. لم يعد أحد يقتنع بوجود معنى كلي، نهائي وأخير. ولم يعد أحد يستطيع أن يدعي أنه يمتلكه. بل إن كل من يزعم ذلك يُرفَض مزعمه بصفته نوعاً من الايديولوجيا. ونقصد بالايديولوجيا هنا تلك الإرادة التعسفية لفئة ما أو حتى لقائد ما في نشر معناه أو «قيمه» لكي تشمل الجميع أو تسيطر على الجميع. بل إن تعبير «البحث عن المعنى» أصبح هو نفسه مشبوهاً: بمعنى أصبح يعتبر كايديولوجيا مقنعة تهدف إلى إعادة الأنظمة اللاهوتية والميتافيزيقية القديمة إلى سابق عهدها، أي إلى ممارسة وظيفتها في تبرير إرادات القوة والتوسع والهيمنة. (قصدت البحث عن المعنى الكلي وليس البحث عن المعنى بالمعنى النسبي للكلمة. فمن الواضح أنه لا يمكن للانسان أن يعيش بدون معنى).

لهذا السبب بالذات فإني لم أستخدم مصطلح «البحث عن المعنى» وإنما فضلت عليه مصطلح «رهانات المعنى». فهو يبدو أكثر حيادية بالقياس إلى المسلمات اللاهوتية والميتافيزيقية. أُقصد بكلمة «رهانات» هنا انخراط كل متكلم عن طريق خطابه في لعبة الصيرورة الكبرى للعالم. إنه منخرط على هيئة اللاعب تماماً. فلعبة صيرورة العالم تشبه اللعبة بالمعنى الحرفي للكلمة. بمعنى أن سيرورتها معرضة في كل لحظة لمتغيرات الصدفة التي ينبغي على كل لاعب أن يدمجها في حساباته من أجل أن يسيطر عليها

في تدخلاته أو لعباته المتتالية. وفي حالة المعنى فإن اللعبة ترتد أو تقفز من جديد وبشكل مستمر ثم تتعقد داخل الزمان والمكان. ويُدعى المساهمون في اللعبة بالممثلين الاجتماعيين من قبل علماء الاجتماع المعاصرين. وعندئذ يغتني مجاز اللعبة بمجاز آخر هو مجاز المسرح، لأن كلمة ممثل تعني المسرح مباشرة. فبدلاً من أن يستخدم عالم الاجتماع كلمة «البشر» أو «الناس» بكل بساطة إذا بنا نجده يستخدم مصطلح «الممثلين الاجتماعيين» وكل ذلك للدلالة على أنهم لاعبون على مسرح الحياة. فهم يؤدون أدوارهم كما يؤدي الممثل دوره على خشبة المسرح. الحياة لعبة أو سينما أو رواية كما يقول بعض الفنانين. وعلى أية حال فإنها لعبة صعبة ومعقدة وأحياناً خطرة. وكلنا يلعب لعبته أو يؤدي دوره في لجّة الحياة. وعالم الانتربولوجيا الفرنسي جورج بالانديه يتحدث عن «مَسْرَحَة السلطة» أو «السلطة على المسرح». فالسلطة بحاجة إلى إخراج مسرحي من أجل فرض الهيبة وإقناع الناس بها. انظر إلى تنصيب الملك مثلاً وإلى الاحتفالات التي تتم وإلى إطلالته في النهاية وجلوسه على العرش... الخ، وحتى تنصيب رئيس جمهورية فرنسا بحاجة إلى نوع من المَسْرَحَة (انظر تنصيب ميتران مثلاً عام ١٩٨١ وزيارته لمقبرة العظماء في البانتيون وخشوعه أمام قبر زعيم الاشتراكية الفرنسية جوريس، وكل ذلك نقله التلفزيون لحظة بلحظة أمام ملايين المشاهدين...). وفي داخل كل ممثل اجتماعي - أي كل انسان - تتقاطع «إرادة المعرفة» كما حددها الفيلسوف ميشيل فوكو، وإرادة السلطة أو هدف السلطة. فليس هناك من فصل قاطع أو نهائي بين الرغبة في المعرفة والرغبة في السلطة كما تتوهم النظرية المثالية التقليدية. وأما كلود ليفي ستروس فيضيف مجازاً آخر يدعم المجازات السابقة فيما يخص انتاج المعنى، وذلك عندما يتحدث عن «الترقيع» أو الترقيم أي ترقيع المعنى القديم وبناء معنى جديد. أُقصد الترقيع كمصطلح مطبّق على آليات «الفكر المتوحش». فهذا الفكر يقوم بعملية ترقيع أو لملمة لجملة عناصر من هنا وهناك وتشييد قصر ايديولوجي منيف عن طريق عناصر الترقيع هذه. وقد وسَّع علماء الاجتماع مؤخراً من هذا المصطلح لكي ينطبق على ظاهرة «الترقيع الايديولوجي» الخاص بالعقل السياسي والديني أساساً وليس فقط بالفكر المتوحش أو البدائي (انظر بهذا الصدد كتاب فرانسوا بوريكو)[٧]. فالعقل السياسي والعقل الديني كثيراً ما يستسلمان لإغراءات الترقيع الايديولوجي. بل إن العقل الفلسفي والعقل العلمي قد يساعدانهما على ذلك أيضاً. فالبراءة الكاملة غير موجودة على هذه الأرض. والواقع أن العقل الأدواتي (أو الحسابي الانتهازي) مهووس فقط بالمردودية والفعالية المباشرة ولا تهمه متانة النتائج التي يتوصل إليها أو صحتها. كل ما يهمه الربح والتوصل إلى

الهدف. وهو الذي يحصر العقل النقدي في دائرة ضيقة ويشغله بتفحص ما حصل سابقاً ويضعه أمام الأمر الواقع لكي يقوم بعملية النقد والغربلة بعد فوات الأوان. وهو بالتالي يحبط عزيمته ويثبط همته ويمنعه من استباق الأمور والحيلولة دون انحراف المعنى عن مقاصده الأولية. يحصل ذلك كما لو أن الميل للشر أقوى من الميل للخير...

أصبحنا قادرين، بفضل علماء الألسنيات والنقد الأدبي، على أن نميز بين المعنى الحرفي الملاصق لخطاب ما، وبين آثار المعنى المتولدة عن قراءته لدى القراء. فقد يفهم القراء ايحاءات وأشياء في النص لم يكن يقصدها المؤلف ولم يفكر بها. فالقراءة تخلق النص أيضاً. وقد نشأت في المانيا مدرسة كاملة في النقد الأدبي تدرس كيفية تلقي النص الأدبي من قبل القراء الذين ينتمون إلى مختلف فئات المجتمع أو طبقاته (مدرسة كونستانس). ويمكن أن نطبق منهجيتها أيضاً على النصوص الدينية التي تُقرَأ في كل الأوساط الاجتماعية - الثقافية، وعندئذ نعرف كيف تتلقاها هذه الأساط وكيف تفهمها، وما الفرق بين فهم هذه الفئة أو تلك... الخ.

إن هذه المنهجية النقدية ضرورية، بل وقد تكون في بعض الأحيان أكثر إضاءة وفائدة من تحليل النص نفسه واكتشاف كيفية تمفصل المعنى فيه من خلال الأساليب اللغوية والبيانية. بمعنى أن هناك نوعين من النقد الآن: نقد النص من جهة مؤلفه ومعناه اللغوي والحرفي الملاصق، ونقد النص من جهة متلقيه وقرائه. ذلك أنه في أثناء تلقي النص تتشكل المخيالات الفردية والجماعية (أو المخيّلات الفردية والجماعية. والمخيالات ج مخيال، وهو اشتقاق حديث العهد). وهذه المخيالات المتشكلة في أذهان البشر هي التي تتحكم بدورها في البشر: أي في طريقة إدراكهم للأمور ومحاكمتهم للأشياء ثم في تصرفاتهم وسلوكهم. انظر المخيال الاسلامي الحالي وكيفية تجييشه للحركات السياسية الأصولية. وهكذا يحصل التمفصل بين **آثار المعنى** الناتجة عن القراءة والمعتبرة بأنها تمثل المعنى **الصحيح والوحيد** للنصوص، وبين الايديولوجيات التي تجيش الجماهير من أجل خدمة إرادة القوة والهيمنة. فالأصوليون يعتبرون أن قراءتهم للإسلام هي وحدها الصحيحة وما عداها باطل أو منحرف. إن كل الثورات التي حصلت في تاريخ البشرية تعتمد على هذا التمفصل المبتغى مباشرة من قبل الأنبياء، والمبشرين المهدويين (من مهدي)، والأئمة، والقديسين، والأبطال المحرِّرين، والأبطال التاريخيين. ومن المعلوم أن مقدرة هؤلاء جميعاً على توليد آثار معنى جديدة (أو معان جديدة) تعتمد على شيئين أساسيين، أولاً: جاذبيتهم الشخصية، وثانياً: مساعدة الظرف التاريخي أو المنعطف التاريخي لهم. فالتزاوج (أو التقاطع) الناجح بين كلا هذين

العاملين هو الذي يؤدي إلى نجاح الشخصية التاريخية في مهمتها. (أقصد بالتمفصل المبتغى مباشرة من قبل الأنبياء مقدرتهم على تحقيق التقاطع بين هذين الشيئين الصعبين اللذين نادراً ما يلتقيان في شخص واحد).

على ضوء هذا التحليل الذي قدمناه يمكن للقارىء أن يفهم كيفية تلقي النصوص التأسيسية الكبرى (توراة، انجيل، قرآن) من قبل ملايين المؤمنين في الطوائف الدينية الثلاث. ويمكنه أن يكتشف أن فهم هذه النصوص لم يكن واحداً على مرّ القرون. فكل جيل يكتشف فيها شيئاً جديداً، أو يقرؤها على ضوء تجربته وامكانيات عصره العلمية والثقافية. ويمكن أن نضيف إليها أيضاً النصوص التأسيسية للأديان العلمانية إذا صح التعبير: أي الشيوعية، والاشتراكية، والصيغة الهجومية أو النضالية الحامية من صيغ العلمانية (ولكن ليس العلمانية المنفتحة التي تقبل تعددية المعنى وتفتح صدرها للنقاشات المتضاربة والاختلاف في وجهات النظر). فنصوص ماركس مثلاً كانت تُدرس ويعلّق عليها كما تدرس النصوص الدينية (عدة قراءات، عدة تأويلات، تنازع على التأويل... الخ). ومن المعلوم أن الأتباع يحولون النصوص التأسيسية إلى نصوص ذرائعية قابلة لكل أنواع الإسقاطات، أي لكل أنواع التقديس والأسطرة والأدلجة. وكل ذلك يقنّعونه ويحجّبونه تحت راية الدعوة إلى الحقيقة والتنزيه والتعالي والعدالة والإخاء... الخ، وأكبر دليل على ذلك اليوم الكيفية التي يستخدم بها القرآن من قبل الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر، أو المسلمين، أو أتباع الحركات الأصولية المتطرفة... الخ). فهم ينزعونه من سياقه التاريخي ويؤولونه كما يشاؤون ويشتهون ويستخدمونه أولاً وقبل كل شيء كأداة حرب. وحتى فيما وراء الدعوة إلى الحق والجهاد تبدو الرهانات الدنيوية والسياسية ماثلة للعيان وراء كل هذا المعجم الديني القديم. ولا أحد يفكر في موضعة القرآن ضمن سياقه التاريخي الأصلي في القرن السابع الميلادي. وهكذا انتقلنا من الاسلام التنزيهي المتعالي (أي الاسلام كدين)، إلى الاسلام المُؤدلَج بشكل كامل تقريباً. ولكن عمليات الأسطرة والتقديس والأدلجة (أي أدلجة الدين) ليست حكراً على المجتمعات الاسلامية. فهي موجودة في كل المجتمعات البشرية.

فالبشر لا يعيشون فقط على الحقيقة، بل ويمكن القول بأن الخطأ أو الوهم أو الخيال ضروري للحياة مثل الحقيقة إن لم يكن أكثر. (للمقارنة بين المجتمعات الاسلامية الحالية وبين المجتمعات الأوروبية ينبغي أن نعود مائتي سنة أو ثلاثمائة سنة إلى الوراء عندما كانت المجتمعات الأوروبية لا تزال خاضعة للنظام اللاهوتي المسيحي. عندئذ يمكننا أن نطّلع على تاريخ الحركات المتزمتة الكاثوليكية وصراعها مع أفكار الحداثة واتهامها لمفكري التنوير بالإلحاد والكفر والتجديف والخروج على الدين...

الخ، وهي ذات الاتهامات التي توجهها الحركات الأصولية الحالية للمفكرين المسلمين العرب المستنيرين. وانظر أيضاً حروب الأديان في أوروبا بين الكاثوليك والبروتستانت وكيف استخدم الدين ذاته ـ أي المسيحية ـ لتأييد هذا الجيش أو ذاك، هذا القائد أو ذاك...) فالرجم بالفتاوى لا يقل أهمية ـ أو فعالية ـ عن الرجم بالصواريخ...

ربما اعترض بعضهم على نظرية المعنى التي قدمناها آنفاً، أقصد النظرية التي تقول بأن الأجيال المتلاحقة من المؤمنين ـ أو من اتباع الأحزاب والايديولوجيات السياسية ـ يفسرون النصوص التأسيسية بأشكال مختلفة، كل بحسب حاجياته ومداركه وظروف عصره. أقول ربما اعترض بعضهم قائلاً بأن هذا الإسقاط على النصوص (أي اسقاط آثار المعنى اللاحقة أو القراءات اللاحقة على المعنى الأولي) لا ينطبق على هذه النصوص الكبرى التي يقاوم معناها الأصلي كل متغيرات الزمان والمكان، والتي تبقى هي هي على مرّ الأجيال. كما أنها تستعصي على كل أنواع الإسقاط أو التلاعب التي قد تتعرض لها من قبل هذه الفئة أو تلك، هذا العصر أو ذاك. فهي تبقى، في جوهرها، صامدة على التاريخ. وهنا نعود من جديد إلى نظرية «المُثُل» لأفلاطون، أي نظرية الأفكار العليا الموجودة في السماء، والتي لا يعتريها البلى والتغير كما يعتري أشياء هذه الحياة الدنيا الفانية. كما ونعود إلى مفهوم العقل الأبدي وابنته الشرعية والطبيعية: الحكمة الخالدة[٨] (انظر كم شغلت الفلاسفة المسلمين في العصر الكلاسيكي، عصر مسكويه والتوحيدي... الخ). ولهذه الأشياء استطالات ابستمولوجية وصلت إلى عقل عصر التنوير ذاته. ونحن نعلم أن الأنظمة اللاهوتية للوحي كانت قد تشكّلت داخل سياج الأديان التوحيدية الثلاثة: يهودية، مسيحية، اسلام. ونعلم أيضاً أن هذه الأنظمة اللاهوتية كانت قد استغلت إلى حد كبير مصادر العقل الأفلاطوني ـ الأرسطوطاليسي ومسلماته البدهية من أجل تشكيل هذا المفهوم الأساسي القائل بوجود معنى أولي وأُصلي تنبثق عنه كل المعاني اللاحقة وكل المشروعيات وكل الحقائق (وهذه كلها أشياء تخضع للمناقشة بين البشر وللأخذ والرد. وحده المعنى الأولي والأصلي يعلو على كل مناقشة ولا يخضع للأخذ والرد. إنه مطلق لا يناقش ولا يمس). ولكن الأنظمة اللاهوتية وكذلك الأنظمة الميتافيزيقية الكلاسيكية تضيف قائلة بأنه إذا كان المعنى الأولي مُودَع إلى الأبد في النصوص التأسيسية فإنه يمكن استخراجه بشكل صحيح من قبل الفقهاء ثم نقله وتطبيقه على هيئة أحكام أخلاقية ـ فقهية ثم على هيئة طقوس شعائرية. فالفقهاء يعتقدون أنهم هم وحدهم القادرون على فهم النصوص التأسيسية (القرآن والحديث أساساً)، وهم وحدهم الذين يعرفون تأويلها واستخراج معناها الصحيح. وبالتالي فيبنون الأحكام

الفقهية على هذا الأساس. ولكنهم يجهلون إذ يفعلون ذلك أنهم يقولبون معنى الوحي ويجمّدونه، في حين أنه فوّار بالمعنى، غزير، مجازي، متشعب. هنا، في هذه النقطة بالذات، تكمن مسألة الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة القانون أو الفقه الملزم والقسري، أو من مرحلة الثورة إلى مرحلة الدولة والمؤسسة، أو من مرحلة المعنى المجازي الحر، إلى مرحلة المعنى الأحادي المسجون في بعد واحد. وهذا ما فعلته كتب الفقه بالنسبة للنص القرآني فقد جمّدوه في معان محدودة من أجل استخدامه لحل مشاكل الناس. ولا يمكن أن نحسم هذا التضاد بين المعنى الأولي/ والمعنى الفقهي عن طريق المحاجة العقلية وحدها. لماذا؟ لأن المسألة تتعلق بتضاد نفساني - لغوي. ويقوى هذا التضاد في حالة العقل الديني عن طريق **التقمص جسدياً** لهذه المعاني الثانوية الناتجة عن عمل الفقهاء. بمعنى أنه يتم استبطان هذه المعاني داخل جسد كل فرد مؤمن بواسطة التكرار الشعائري للعقائد واللاعقائد التي يحددها كل دين. فالمسألة إذن لم تعد مسألة تأويل يقوم على المحاجة العقلانية بقدر ما أصبحت مسألة نفسانية منغرسة في ردود الفعل الجسدية. كيف تناقش شخصاً لا يستطيع أن يقيم أية مسافة عن عقائده؟ وتظل المحاجة تأملية نظرية ما دامت لم تولّد نتائج سياسية أو فقهية - قانونية، أو اقتصادية أو اجتماعية، أو شعائرية عبادية. أقول ذلك وأنا أفكر هنا بالطقوس الشعائرية للنظام الجمهوري الفرنسي مثلاً، أو بسلوك النقابات العمالية والأحزاب السياسية أو بالبيروقراطية... وهذه النتائج تتيح بدورها حصول توسع اجتماعي - ثقافي لوضعية **جديدة** للعقل. إن جميع الثورات بما فيها تلك التي قام بها مؤسسو أديان الوحي تستخدم شعار التغيير الجذري هذا، ولكن دون أن تتوصل إلى إحداث قطيعة مطلقة مع الماضي. فعودة الماضي أو جزء منه تظل ممكنة وواردة حتى بعد حصول الثورة أو التغيير الكبير (انظر مثلاً ما حصل للثورة الفرنسية التي تعتبر أكثر الثورات راديكالية في التاريخ. فقد حصل إحياء للنظام الملكي المحافظ أثناء القرن التاسع عشر أكثر من مرة. وكان من المتوقع أو المفترض أنه انتهى إلى الأبد. وانظر أيضاً ما حصل للثورة العربية الاشتراكية في عهد عبد الناصر وبومدين. فقد اعتقدت أنها أصبحت علمانية وقطعت مع الماضي، فإذا بها تحضِّر على غير وعي منها للثورة الأصولية الاسلامية...).

بعد كل هذه التقديمات النظرية يمكننا أن نستخلص النتائج ونتحدث عن الظاهرة التالية: أي الوجود المتزامن لرهانات المعنى وإرادات الهيمنة في كل أنواع المجتمعات البشرية على اختلافها. لا يوجد مجتمع بشري واحد يخلو من هذه الظاهرة. ولذا فيمكن القول بأنها تمثل ظاهرة انتربولوجية بالفعل (أي خاصة بالانسان في كل زمان

ومكان، وذلك على الرغم من تنوع أشكال وجودها). انتربوس = الانسان في اللغات الأوروبية. ومنه اشتقت كلمة انتربولوجيا. فكل الفاعلين الاجتماعيين، سواء أكانوا على المستوى الفردي أم الجماعي، يخضعون لآثار المعنى بل وينتجونها بدورهم عن طريق المزاودة المحاكاتية على المعنى الأصلي والأولي للنص الأعظم: أي المعنى المنزّه والمتعالي والمقدس الذي لا يُمَسّ والمؤسِّس لكل ما تلاه حتى أبد الآبدين. قلت المزاودة المحاكاتية وأقصد المزاودة التي تقلّد أي تحاكي النص الأصلي بل وتزاود عليه. وقد وصلت المزاودة حالياً إلى ذروتها بظهور الحركات السلفية المتطرفة. فقد أُصبح الاسلام قطباً جغرافياً ـ سياسياً «مهدِّداً» للغرب (بحسب مزعم الغرب طبعاً). ومن هنا محاولة وسائل الاعلام لتشويهه واستخدامه كفزّاعة مرعبة بعد سقوط الشيوعية. ولا ريب في أن مناضلي الحركات الأصولية يحاولون أن يفرضوا إرادة القوة باسمه وتحت لوائه. وهكذا يستخدم المعنى (أي الدين المنزّه عن كل أغراض الدنيا وسفاسفها) للتوصل إلى القوة (هذا مثال على التداخل بين رهان المعنى وإرادة القوة). وهكذا يحصل الصدام المروع بين كلا الجانبين، أي بين عالم الاسلام وعالم الغرب كما حصل عشرات المرات سابقاً، منذ العصور الوسطى وحتى اليوم. وهكذا نلتقي من جديد، وبعد أن قطعنا مساراً، بطيئاً، معقداً، بتلك المهمة الكبرى التي تنطّحنا لها منذ بداية هذا الحديث. بمعنى: كيف يمكننا أن نقلب السلب إلى ايجاب، والخصام إلى وئام، والحرب إلى تعاون وسلام بين **الاسلام**، **وأوروبا**، **والغرب**؟ كيف يمكن أن نتوصل إلى علاقات جديدة بين هذه الأقطاب الثلاثة، أو هذه المناطق الجغرافيا ـ الاستراتيجية الثلاث؟ كيف يمكن أن نتوصل إلى علاقات بناءة لا مدمرة، علاقات واحدة بالمستقبل وقادرة على تحرير الوضع البشري أينما كان، في هذه الجهة أو تلك؟ نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه الأقطاب الثلاثة تتصارع الآن، كما في العصور الوسطى، من أجل الهيمنة. ولكنها تقنّع هذا الصراع أو تغطي عليه بواسطة التظاهر بالبحث عن رهانات المعنى المتعالية (أي البريئة من كل همّ سلطوي. فلا أحد يعترف بالحقيقة). ففي العصور الوسطى كانت تقول بأنها تريد أن تنشر الدين الصحيح وتقضي على الكفّار من أجل أن تنال مرضاة الله. ولكن تحت هذا الزعم كانت تكمن بشكل واعٍ أو لاواعٍ إرادة الهيمنة والتوسع والسيطرة. وفي العصور الحديثة حلت التغطية الايديولوجية محل التغطية اللاهوتية فيما يخص الغرب على الأقل، ولكنها انضافت إلى التغطية اللاهوتية فيما يخص الجهة الاسلامية وذلك لأن اللاهوت القديم لا يزال قادراً على تجييش الجماهير في هذه الجهة حتى الآن. وهكذا انضافت الايديولوجيا إلى التيولوجيا.

لكي نتقدم أكثر في بحثنا نجد أنفسنا مضطرين لتقديم بعض اللمحات والإيضاحات التاريخية. ينبغي أن نعلم ما هو الفرق بين أوروبا والغرب ولماذا لم أكتف بتسمية واحدة كالغرب مثلاً؟ في الواقع، إن المؤرخين كانوا هم الذين حرفوا مفهوم الغرب عن معناه الجغرافي إلى معنى جديد، ثقافي وايديولوجي، أي غير مرتبط كلياً بمنطقة جغرافية معينة كما كان عليه الحال في السابق. لكن لنعد إلى الأمور منذ بداياتها. من المعلوم أنه قد حصل انشقاق كبير في المسيحية بعد مناقشات حامية دارت حول تحديد: ما هو المذهب المسيحي الصحيح والمستقيم، أي حول الأرثوذكسية (من هنا جاء مصطلح الأرثوذكسية الذي يعني حرفياً الخط المستقيم. ثم عمّم المصطلح لكي يتجاوز حالة المسيحية. فأصبحنا نقول مثلاً الأرثوذكسية الاسلامية أو الأرثوذكسية اليهودية أو حتى الأرثوذكسية الماركسية... ومن المعلوم أن الفرق الاسلامية تخاصمت هي أيضاً على الأرثوذكسية، أي على الاسلام الصحيح. فالسنة يدعون احتكاره لأنفسهم، والشيعة تفعل الشيء ذاته...). وهذا الصراع على الأرثوذكسية بين المسيحيين أدى إلى حصول انشقاق كبير في تاريخ هذا الدين عام ١٠٥٤. ويدعى هذا الانشقاق بالفتنة الكبرى، تماماً كما حصل في الاسلام بشأن الخلافة، فلكلٍ فتنته الكبرى. وقد انقسمت الكنيسة المسيحية الموحدة عندئذ إلى قسمين: الكنيسة الأرثوذكسية في الشرق، والكنيسة الكاثوليكية في الغرب. ثم تزايدت الهوة واتسعت الشقة الايديولوجية بين الغرب/ والشرق بسبب كتابات اللاهوتيين والمؤرخين في العصور الوسطى وبخاصة بعد ظهور الاسلام وتوسع فتوحاته (٦٣٢ - ٧٣٢). فقد شكلوا لاهوتاً كاملاً لمحاربة تقدم الاسلام وانتشاره. والحرب لا تكون فقط بالسيف وإنما تكون أيضا بالفتاوى وسرد الأخبار والخطابات بشتى أنواعها. ثم ظهرت الامبراطورية العثمانية بعدئذ لكي تزيد من حدة هذا الصراع ولكي تلهب الحملات الصليبية للغرب المسيحي ثم للغرب الدنيوي (العلماني) ضد هذا الشرق المهرطق، والظلامي، والحالم، والكسول، والمتواكل، واللامبالي... الخ (ولم تكن تهمة الهرطقة تعني فقط الاسلام، وإنما كانت موجهة أيضاً ضد المسيحية الشرقية، أي الأرثوذكسية...). واستمرت الأمور على هذا النحو حتى وصلنا إلى عصر التنوير. ونحن نعلم كيف استخدم هذا العصر كلاً من الشرق والاسلام لمحاربة دوغمائية الكنيسة الكاثوليكية وتعصبها وظلاميتها. ثم جاءت الحركة الرومنطيقية في القرن التاسع عشر لكي تضيف مسحة مثيرة أو جذابة على الشرق. أصبح الشرق موطن الأحلام والضوء والجمال الغرائبي والدعوة للسفر والرؤى الشاعرية. أي أنه أصبح كل ما ليس في الغرب العلمي، الصناعي، البارد. بل ووصل الأمر بالغربيين إلى

حد اختراع رقصة البطن من أجل تصديرها فيما بعد إلى موطنها الأصلي المفترض: أي إلى الشرق[٩].

ثم توسع المفهوم الجغرافي ـ السياسي (أو الجيوبوليتيكي) للغرب فيما بعد كثيراً عندما انضمت إليه الولايات المتحدة الأميركية. ومن المعلوم أنها فرضت حضورها ونفوذها في أوروبا ذاتها أثناء الحربين العالميتين الأولى والثانية. وبعدئذ حصلت ظاهرة جديدة كلياً: وهي أن حوض البحر الأبيض المتوسط كله قد أصبح تابعاً للقوة العظمى الأولى في العالم. وهي تبعية محتومة لا ترد، ولكنها ليست نهائية ولا أبدية. ولا أستطيع هنا أن أتناول كل حيثيات وحلقات هذه الظاهرة، ولا كذلك كل الانعكاسات والنتائج المترتبة عليها. سوف أسجّل فقط الملاحظة التالية: وهي أن الفاصل الشيوعي العنيف قد أرعب أوروبا الغربية وجعلها تلتصق أكثر فأكثر بأميركا وحلف الأطلسي. بل وجعلها تعلن غربيّتها وتركز عليها في مواجهة أوروبا الشرقية الشيوعية. وهكذا حصل تضاد جديد بين الغرب والشرق، ولكنه كان هذه المرة ايديولوجياً بحتاً. فالفتنة الكبرى لم تعد لاهوتية كما كان عليه الحال في الماضي أثناء سيطرة العقيدة الدينية على عقول الأوروبيين وإنما أصبحت ايديولوجية. فقد انتقلت القوة التجييشية أو التحريكية للجماهير من أيدي الدين إلى أيدي الايديولوجيا العلمانية. ولكننا نلاحظ اليوم، وبعد انهيار النظام الشيوعي، أن الانقسام المذهبي العتيق بين الأرثوذكسية/ والكاثوليكية قد عاد للظهور من جديد على مسرح الأرض اليوغسلافية بشكل خاص. ويمكننا أن نطرح هنا بعض التساؤلات حول نوايا الغرب العميقة: هل كان الغرب سيقف الموقف ذاته ويتصرف بالطريقة ذاتها لو أن مسلمي البوسنة هم الذين هاجموا «بلغراد» ودمروها مثلما يهاجم الصرب «سراييفو» ويدمرونها؟ إن هذا الصراع التراجيدي الذي يدور تحت أنظارنا اليوم يثبت لنا مرة أخرى كيفية تداخل رهانات المعنى واستراتيجيات السيطرة. فهي هنا تبدو مكثّفة وفي أعلى تجلياتها. ولا تزال هذه الرهانات وتلك الاستراتيجيات تحرك الجماهير منذ القرون الوسطى وحتى اليوم، كما ولا تزال تبرر «الحروب العادلة» في هذا الفضاء المتواصل تاريخياً، ولكن المنقسم إلى ثلاث دوائر من الناحية الجيو ـ بوليتيكية: أي الاسلام، أوروبا، الغرب. قلت لا تزال الأمور مستمرة على النحو ذاته منذ العصور الوسطى وحتى اليوم على الرغم من انتقال البشرية الأوروبية من المرحلة **اللاهوتية ـ السياسية** إلى المرحلة **العلمانية ـ السياسية**.

أما آخر توسع للغرب بصفته فضاءً لانتشار إرادة الهيمنة وتجلّيها فقد تم مع تشكيل مجموعة السبعة الكبار الذين يتحكمون باقتصاد العالم ومصيره. (الولايات المتحدة،

اليابان، المانيا، فرنسا، كندا، ايطاليا، انكلترا). فهذه الدول منسجمة فيما بينها من الناحية الجغرافية ـ السياسية (ما عدا اليابان) ولكنها متنافسة على الأسواق العالمية من الناحية الاقتصادية. إن إضافة اليابان إلى الغرب تعني توسيعاً لمفهوم الغرب، وهو توسيع ايديولوجي هذه المرة وليس جغرافياً لأن اليابان تقع في أقصى الشرق. ومع ذلك فهي تعتبر غرباً الآن من الناحية السياسية والحضارية. ولهذا السبب قلنا آنفاً بأن مفهوم الغرب قد أصبح ايديولوجياً أكثر منه جغرافياً، على عكس الحال في السابق. فقد انضافت اليابان إلى الغرب بسبب قوتها التكنولوجية والاقتصادية والمصرفية. وهنا، على مستوى هذه التشكيلة القيادية للعالم، نلاحظ أن الأولوية المطلقة تعطى لاستراتيجيات الهيمنة والقوة، وذلك على حساب المعنى ورهاناته. بل ولم يعودوا يعبأون بتغليف ذلك أو تمويهه أو حتى وضع القناع عليه. فاستراتيجية القوة والجبروت بلغت حد السيطرة على الكوكب الأرضي بأسره، وأصبحت تسفر عن وجهها بدون أية تغطية أو مساحيق ايديولوجية. وحتى «العمل الانساني» لم يعد يمثل إلا قشرة رقيقة تخبيء وراءها مبيعات الأسلحة، لكأنها تمثل الهدية التي تعطى للمشتري مباشرة بعد المبيع!! حتى العمل الانساني أصبح يوظَّف من أجل استراتيجيات الهيمنة والاستغلال... وكذلك الأمر فيما يخص استخدام «حقوق الانسان» من قبل الدول الكبرى المسيطرة على العالم. فهي لا تستطيع إلا بصعوبة كبيرة أن تخفي وراءها ذلك الشعار القديم الذي استخدم إبان الحملات الاستعمارية والقائل بوجود رسالة حضارية غربية لتحضير الشعوب الهمجية... وفي الوقت الذي توجه هذه الدول الكبرى نداءً من أجل احترام الديمقراطية، نجدها من جهة أخرى، تدعم الأنظمة التي تقمع أبسط أنواع الحقوق والحريات الديمقراطية في بلادها!... ويا لها من فوضى معنوية شاملة وكاسحة تلك التي تسيطر على العالم الآن! وهي فوضى مؤلمة تشارك فيها الدول الكبرى وأجهزتها وإداراتها البيروقراطية الشغّالة على أحدث وسائل المعلوماتية وكذلك أنظمتها المصرفية وبنوكها، ولا أجرؤ أن أضيف إلى كل ذلك جيوشها لأن هذه الجيوش خاضعة في نهاية المطاف للسلطة السياسية...

بعد أن فرّغت كل ما عندي من كلام عنيف وربما متحيز ضد الغرب أجد نفسي مضطراً لتعديل الصورة قليلاً وإلا فهم كلامي على أساس أنه يصب في طاحونة الأصوليين! فأنا لا أنكر وجود الحضارة ولا التقدم والرقي. ولست من المهووسين بتسويد صورة الغرب بمناسبة وبدون مناسبة. ولكني لا أستطيع أن أنكر أن ثمار هذه الحضارة ليست مُتقاسَمة بالتساوي بين الجميع! وكما أني أرفض الخطاب الاختزالي والعدائي لوسائل الاعلام الغربية ضد الاسلام والمسلمين، فإني أرفض أيضاً خطابات

الأصوليين الاسلاميين عن الغرب وحضارته. فهذه الحضارة ليست سوداء إلى الدرجة التي يصورونها، بل إن فيها جوانب ايجابية كثيرة وتمثل بشكلٍ ما خلاصة الحضارات البشرية التي تعاقبت على وجه الأرض حتى الآن. وبالتالي فإني أقول وأكرر القول بأن انتقاداتي لا تهدف إلى الانتصار للمعسكر الاسلامي حقاً أو باطلاً وإنكار كل صفة ايجابية للمعسكر الغربي. فلهذا الأخير دوره وموقعه الموضوعي ضمن التاريخ العام للحضارات البشرية. فهو الذي تحمل، وحيداً، مسؤولية الإنجازات الحضارية التي تحققت على وجه الأرض منذ القرن الثامن عشر (لنفكر ولو للحظة واحدة بالتقدم الذي حققه الطب مثلاً...). كما أنه حقق الكثير من التقدم للوضع البشري في المجالات العلمية والتكنولوجية والأنظمة السياسية الديمقراطية واكتساب الحريات... الخ، ولكن لا أحد يستطيع أن ينكر أنه قد رافق كل ذلك نوع من الفوضى البيئوية (تلوث البيئة) والسياسية والاجتماعية والثقافية والمعنوية. كما رافقه تفاوت هائل وغير مقبول في مستوى الحياة بين أبناء الشعوب الأوروبية وبين أبناء الشعوب الأخرى. وبالتالي فإن انتقاداتي للغرب وحضارته تظل جزئية ولا تضحي أبداً بالإنجازات. يضاف إلى ذلك أن نقدي للعقل الاسلامي يبرهن بكل وضوح على أن موقفي متوازن ويحاول أن يكون عادلاً. فإذا أساء هذا الطرف قلت أساء، وإذا أحسن قلت أحسن. فأنا أتحدث انطلاقاً من ذلك الموقع الذي تجري فيه تلك المواجهة التاريخية والفلسفية ما بين رهانات المعنى/ وإرادات الهيمنة. وكلما طغت إرادات الهيمنة على رهانات المعنى وحاولت أن تصادرها (وما أكثر ما تحاول) أشرت إلى ذلك وأدنته. هذا هو موقفي كباحث وكمفكر، ولن أحيد عنه أياً تكن الضغوط والتحديات. ومن المعلوم أن رهانات المعنى وإرادات الهيمنة تشكّلان بعدين أساسيين - ومترابطين - من أبعاد الشرط البشري بكل تجلياته.

لو لم يصبح الاتحاد الأوروبي (أو السوق الأوروبية المشتركة) حقيقة سياسية واقتصادية وقريباً مالية واقعة، لما حاولت اطلاقاً أن أفرق بين أوروبا/ والغرب. كنتُ اكتفيت بالتحدث عن الغرب فقط. ولا يملك المرء إلا أن يشعر بالسعادة لتشكُّل الوحدة الأوروبية وتجاوز العصبية القومية الضيقة والبحث عن هوية أوروبية انسانية واسعة. لماذا؟ لأن الوحدة الأوروبية هي وحدها القادرة على إيقاف الانحراف الايديولوجي للغرب المهيمن. فأوروبا هي وريثة التراث الحضاري العريق المتراكم منذ ثلاثة قرون على الأقل. وسوف تكون القوة الاقتصادية الأولى في العالم إذا ما توحدت. كما أنها ستكون فضاء واسعاً للعلم والتنوير والحريات الديمقراطية. وبالتالي فسوف ينعكس ذلك عاجلاً أو آجلاً، بشكل مباشر أو غير مباشر، على الآخرين.

وفي طليعة هؤلاء الآخرين البلدان الواقعة على الضفة الجنوبية والشرقية للبحر الأبيض المتوسط. ولكن للأسف نلاحظ أن العصبيات القومية الضيقة (من فرنسية، وانكليزية، والمانية) لا تزال تحول دون ترجمة الوحدة الاقتصادية إلى وحدة سياسية حقيقية. والشيء المؤسف أكثر هو أن النقاشات الدائرة حول تشكيل الوحدة الأوروبية لا تهتم كثيراً بفتح فضاء جديد للفكر والعمل التاريخي. أقصد فتح مراجعات جريئة وحرة من أجل مناقشة موروث الماضي الثقيل وإزاحته من كل رواسبه. وعندما أتحدث عن موروث الماضي الضاغط على النفوس حتى الآن فإنني أقصد الحروب الرهيبة التي جرت بين الأوروبيين أنفسهم، وكذلك حروب المرحلة الاستعمارية ضد الشعوب الأخرى. ينبغي على الفكر الأوروبي أن يستخلص النتائج والعبر من كل ذلك وأن يعيد الصلة مع تراثه الإنسيّ والتنويري الرائع لكي يستطيع أن يتعامل مع الشعوب الأخرى وثقافاتها بنوع من الاحترام والتفاعل المتبادل (وربما كان نقد الحداثة أو التجربة الماضية للحداثة السائد حالياً يمشي في هذا الاتجاه. وربما كان عقل ما بعد الحداثة يتسع لما نتمناه ونرجوه).

والآن أريد أن أنظر إلى الأمور من الجهة الأخرى، أي من جهة الاسلام بصفته قطباً جغرافياً ـ سياسياً وجغرافياً ـ تاريخياً مهماً. ما هو الدور الذي ينبغي أن تلعبه أوروبا الوليدة تجاه الاسلام؟ أعتقد أنه يمكن لأوروبا أن تساعد الدول العربية والاسلامية على الاندماج في مناخ المعنى والقيم التي أدت إلى انبثاق الهوية الفكرية الأوروبية (منذ عصر النهضة مروراً بعصر التنوير وحتى اليوم). فبما أن أوروبا سبقت عالم الاسلام إلى دخول الحداثة واكتساب الحريات الديمقراطية فإنها تستطيع أن تمد يد المعونة لأبناء الضفة الأخرى من الفضاء المتوسطي لكي يدخلوا هم أيضاً في عالم الحداثة والحريات والقيم الديمقراطية. قلت الفضاء المتوسطي ولم أقل العالم المتوسطي لكي أفسح المجال واسعاً لكل الانتماءات والقيم والمصائر التاريخية التي يضج بها عالم المتوسط. ولكن ينبغي أن أعترف أنه في الحالة الراهنة للأمور فإن هناك فجوة واسعة وعميقة لا تزال تفصل بين كلتا ضفتي المتوسط. فالعقليات متباعدة إلى أقصى حد، والعنف الايديولوجي يلهب النفوس ضد بعضها بعضاً، والمخاوف الحقيقية أو الوهمية لا تزال رازحة، والجهل المتبادل لا يزال قوياً. وبالتالي فمن غير الواقعي، ضمن مثل هذه الظروف، أن ندعو إلى توحيد الفضاء المتوسطي سياسياً واقتصادياً ثم بشكل أخص وأهم ثقافياً وتاريخياً. كيف يمكن أن نوحد بين شيئين متباعدين إلى مثل هذا الحد؟ لا تزال العملية إذن سابقة لأوانها. ولكن ينبغي أن أضيف إلى ذلك مسألة أخرى: وهي أن أوروبا الغربية مشغولة بدمج أوروبا الشرقية وإدخالها في نطاقها

الحضاري بعد انحسار الشيوعية عنها. وبالتالي فليس عندها أي وقت لكي تهتم بعالم الاسلام. إنها تريد إعادة أوروبا الشرقية إلى جذورها الطبيعية المغروسة في العالم المسيحي، الليبرالي، الغربي. إن أوروبا الغربية تدير ظهرها لعالم المتوسط لكي تهتم فقط بدول أوروبا الشرقية. وهذا أكبر دليل على مدى عدم ثقتها بدول جنوب - شرق المتوسط، وهي دول اسلامية في معظمها. فقد يستثنون من ذلك اليونان لأنها ليست اسلامية أولاً، ثم لأن «المعجزة الاغريقية» لا تزال تخلب العقول من أيام أرسطو وأفلاطون وسقراط. ومن المعلوم أن تدريس الأدب والفكر اليوناني يحتل مكانة كبيرة في البرامج الدراسية للتلامذة الأوروبيين منذ السنوات الأولى. وهكذا يستمرون في إهمال تاريخ الامبراطورية العثمانية ورميه في الأقسام الاستشراقية المهمَّشة. وهكذا يستمرون أيضاً في تقديم التصورات الاختزالية والمجتزأة عن «الاسلام».

ولكننا نعلم أن حوالى العشرة ملايين شخص مسلم يعيشون الآن في الفضاء الأوروبي (أقصد في دول الاتحاد الأوروبي). وهذه حقيقة واقعة ينبغي أن تؤخذ يوماً ما بعين الاعتبار. وكذلك الأمر فإن الشعوب العربية والتركية والإيرانية سوف تدخل ساحة التاريخ يوماً ما.

وسوف تقبل أخيراً بإعادة كتابة تاريخها وتأويل دينها على ضوء المنهجيات الحديثة لعلم الابستمولوجيا المعاصرة وللعقل النقدي. وهي مناهج لا تقاوم ولا ترد. وهي المناهج ذاتها التي طبقت على التراث المسيحي الأوروبي وأدت إلى انطلاقة الشعوب الأوروبية وتحررها. وإذا كانت الشعوب الاسلامية تبدو اليوم وكأنها تقوم بحركة معاكسة فإن ذلك ينبغي ألا يخدعنا كثيراً. فهذه الموجة تخبىء تحتها توقاً عارماً لما هو ضدها: أي عطشاً هائلاً للحرية والمشاركة السياسية ومعانقة حقيقتها العميقة ودخول حلبة التاريخ. لا ريب في أن أوروبا اليوم متقدمة على جميع شعوب الأرض. بل إنها الآن في طور اجتياز العتبة الحضارية الثانية: أي في طور تجاوز فكرها السياسي وفلسفتها الإنسيّة القديمة التي عفا عليها الزمن. إنها في طور الانتقال من مرحلة الحداثة إلى مرحلة ما بعد الحداثة، أي إلى فضاء فكري أكثر اتساعاً من السابق. نقول ذلك ونحن نعلم أن الشعوب العربية والاسلامية لم تدخل بعد جدياً حتى في المرحلة الأولى من الحداثة. فلكم أن تتخيلوا حجم الهوة الشاسعة التي تفصل بين العقليات! وهذا يعني أن الأنظمة اللاهوتية التقليدية من يهودية ومسيحية واسلامية لن تستطيع أن تقاوم طويلاً حركة التاريخ: أقصد تفنيد التاريخ المتكرر لمقولاتها، وكذلك التحديات الراديكالية أكثر فأكثر، هذه التحديات التي تقذفها المعرفة العلمية في وجهها. فالتناقض صارخ بين مقولات اللاهوت وبين حقائق العلم والتاريخ والعصر. ولا بد من

أن تنتصر الثانية على الأولى كما حصل في أوروبا. لكل هذه الأسباب مجتمعةً فإنه يمكننا أن نسرّح النظر بعيداً وأن نتنبأ بحصول متغيرات جوهرية في العالم الاسلامي حوالى عام ٢٠١٠. سوف نتخذ هذا العام كأفق لتفكيرنا منذ الآن، وسوف نفترض أنه ستحصل عندئذ طفرة نوعية على كافة المستويات في الناحية العربية والاسلامية. سوف يكون العنف قد انتهى، والموجة قد هدأت، والدخول في المرحلة العقلانية قد ابتدأ جدياً. لا نعني بالطبع أن العنف سوف يستمر حتى ذلك الوقت على الوتيرة الحالية ذاتها، وإنما نعني أن انطلاقة العقلانية والفكر المنهجي المسؤول سوف يجد له فرصة جدية أو حقيقية للانغراس في أرض الاسلام. وعندئذ يمكن تجاوز القطيعة الجغرافية ـ السياسية والتفاوتات الايديولوجية والنبذ المتبادل والحقائق الخيالية وعلاقات الهيمنة التي ما انفكت تسيطر على الفضاء المتوسطي منذ الصدامات الأولى التي حصلت بين الرمزانية الدينية التوحيدية الصاعدة من جهة/ وبين القوة الفلسفية الهائلة للعقل الاغريقي ونظام الامبراطورية الرومانية ومرونة الآلهة الوثنية من جهة أخرى.

للأسف، فإن الطبقة السياسية الحاكمة لا تهتم بكتابة التاريخ كما هو بالفعل، أي كما يكتبه المؤرخون النقديون الأحرار. وإنما هي تختار منه وتنتقي، تستبقي وتحذف على هواها وبالشكل الذي يناسبها. إنها تركز على بعض «مواطن الذاكرة»[١٠] مهملةً بعضها الآخر. هكذا تفرض الكتابة الرسمية للتاريخ بعض الأحداث والوقائع والأبطال وتعممها على المدارس لكي تشكل الوعي الجماعي أو القومي منذ الصغر. ثم تركز على بعض الصور التاريخية المجيِّشة للجماهير وعلى بعض اللحظات الرائعة المجيدة وعلى بعض الأبطال الفاتحين من أجل إثارة حميّة الطاقات القومية وإلهاب النفوس وإشعار كل شعب بخصوصيته وعبقريته الخاصة عن طريق استخدام تبخيس الأعداء كوسيلة لتبيان مناقب الذات ومفاخرها. إن الخطاب السياسي للقادة الأوروبيين لا يزال متأثراً بهذه الخصائص الهادفة إلى تجييش الأنانيات القومية المقدسة. ولكن هذا التجييش يبلغ حده الأقصى، بل والكاريكاتوري أحياناً، لدى قادة جنوب ـ شرق المتوسط، أي لدى الزعيم الأوحد لدولة الحزب الحاكم. والآن ماذا يمكن أن نقول عن المثقفين؟ وما هو هامش الحركة المتبقي لهم في مثل هذه الظروف؟ نلاحظ أنهم يستسلمون عموماً للأمر الواقع وذلك كلما طغا نفوذ السياسيين والخبراء البيروقراطيين الذين يحتكرون سلطة اتخاذ القرار. وهكذا يخضع المثقف للسياسي، ويتراجع الفكر أمام هيبة السلطة. نقول ذلك ونحن نعلم أن الظرف الحالي يستدعي من المثقفين موقفاً آخر.

وأما فيما يخص المثقفين الأوروبيين فهم أيضاً مدعوون للحذر. فالأمانة الفكرية

تتطلب منهم التدخل النقدي ليس فقط من أجل الحدّ من الانحرافات والتهورات الايديولوجية بل والديماغوجية الانتخابية، وإنما من أجل أن ينشروا إلى أقصى حد ممكن المعارف الجديدة والنتائج التي يتوصل إليها الباحثون العلميون. (عندما أتحدث عن الديماغوجية الانتخابية فإني أفكر بأحزاب اليمين المتطرف في أوروبا وكيفية استغلالها لمشاكل المغتربين المسلمين من أجل ربح أكبر قدر ممكن من الأصوات أثناء الانتخابات العامة. لا ريب في أن قسماً لا بأس به من مثقفي أوروبا يدينون هذا الوضع ويعبرون بذلك عن حرية فكرية حقيقية ولكن ليس الجميع. وأما الانحرافات الايديولوجية المتهورة فهي منتشرة جداً على الضفة الأخرى من المتوسط بسبب ضمور الفكر النقدي أو حتى انعدامه كلياً في بعض الحالات. انظر ما يحصل الآن في المجتمعات العربية والاسلامية. من يستطيع أن يلقي محاضرة تاريخية ـ نقدية عن الفكر الاسلامي في جامعات القاهرة أو الخرطوم أو حتى تونس؟). وفيما يخص المسألة المتوسطية أستطيع القول بأن هناك العديد من المؤسسات ومراكز البحوث والندوات العلمية والمنشورات والمطبوعات الغنية بالمعلومات عن هذا الموضوع ولكن لا أحد يعرفها. بل إنها مجهولة حتى من قبل الجمهور المثقف فما بالك بالجمهور العادي؟ وإذا ما ألقينا نظرة عامة على الساحة الآن لا نملك إلاّ أن نقول: يا له من وضع مغاير لذلك الذي كان سائداً في الخمسينات والستينات! ففي ذلك الوقت كان ضجيج الشعارات عالياً، أقصد الشعارات السياسية التي رافقت نضال الشعوب من أجل استقلالها وبناء كيانها الوطني. ثم كانت النتيجة التي توصلنا إليها الآن!... ولكن ينبغي القول بأن الماوية والشيوعية السوفييتية كانتا تحظيان بالمصداقية آنذاك. وكانتا تُعتبَران ايديولوجيتين فعّالتين بل وحتميتين من أجل التوصل إلى التحرير النهائي والخلاص الأكيد!!...

لا أستطيع أن أتوقف هنا كثيراً عند وضع المثقف في المجتمعات الاسلامية من عربية وتركية وايرانية. فالمكان ينقصني لتحليل مثل هذا الوضع بكل أبعاده. فالمثقف في هذه المناطق مطالب مباشرة بتشكيل رؤيا سياسية ـ ثقافية تكون قادرة على التجاوب مع ما تنتظره منه تيارات فكرية مهمة في الاتحاد الأوروبي. ففي أوروبا مثقفون مستنيرون وتقدميون يرغبون بالحوار مع مثقفي العالم العربي والاسلامي. وأشعر بالألم لأن مثقفينا في الجهة الأخرى لا يتجاوبون مع هذه الرغبة. وأشعر بالألم أكثر لأن قسماً كبيراً منهم قد تخلّى عن وظيفته النقدية والتحق بخدمة السلطة منذ الاستقلال. صحيح أن الفرحة كانت غامرة والإغراء كان كبيراً آنذاك، ولكن ينبغي على المثقف ألا يستسلم لإغراءات المناصب البيروقراطية وإلا فقد أهميته كمثقف.

ونحن نعلم اليوم مدى ضخامة الثمن الباهظ الذي يدفعه المثقفون الجزائريون بسبب دعمهم لدولة الحزب الواحد طيلة ثلاثين سنة، هذه الدولة التي انخرطت للأسف في خط الديمقراطيات الشعبية، أي الشيوعية، وأدت إلى الفشل الذريع الذي نعرفه اليوم. صحيح أن بعضهم قد دعم هذا النظام بسبب سذاجته ونقص معلوماته، ولكن الكثيرين منهم دعموه لغايات شخصية ومنفعية. أرجو ألا تذهب التجربة الجزائرية سدى. صحيح أنها تراجيدية إلى حد كبير. ولكن ربما كانت تراجيديتها هي التي ستدفع الآخرين في جنوب ـ شرق المتوسط إلى استيعاب الدرس والعبرة.

ربما دفعت مثقفي تلك البلدان إلى الانخراط في الخط النقدي الحر والمحرّر بدلاً من الغوص في الخط التبجيلي المُؤدلَج إلى ما لا نهاية. أتمنى من كل قلبي أن ينخرطوا أخيراً في إعادة قراءة جذرية لكل موروثهم الثقافي والديني، وأن يعيدوا النظر في فهم المصير التاريخي، الماضي والمقبل، للشعوب المتوسطية. أتمنى أن يتجاوزوا كل أنواع الأخطاء والدوغمائيات الايديولوجية المتحجرة و «القيم» المفترضة بأنها أبدية أو خالدة. أتمنى أن يتجاوزوا كل الصدامات التدميرية التي لا طائل تحتها، وكل أنواع النبذ واللعنات التي خنقت وأجلت حتى هذا اليوم تحقق ذلك الأمل الكبير الذي تنطوي عليه جوانح ملايين البشر، ذلك الأمل العظيم الذي لا تستطيع أية قوة أن تقضي عليه.

المراجع

(١) يمكن للقارىء أن يجد ايضاحات أوسع وأعمق عن هذه المفاهيم في المقدمة المطولة التي كتبتها لعدد مجلة «آرابيكا» المخصص لأعمال المؤرخ كلود كاهين. عنوان هذا العدد الخاص: «سُبُل جديدة، ومراجعات ضرورية».

ARABICA, Brill, Leiden 1995.

(٢) أحيل القارىء فيما يخص هذا المفهوم الهام إلى دراستي: «الاسلام المعاصر أمام تراثه». وهي منشورة في كتاب: «إعادة التفكير بالاسلام اليوم»، الجزائر، ١٩٩٣.

M. ARKOUN: L'islam actuel devant sa tradition, in: penser l'islam aujourd'hui, Alger, 1993.

(٣) هذا ما حددته وأوضحته في كتابي: «الإنسيّة العربية في القرن الرابع الهجري»، الطبعة الثانية، فران، باريس، ١٩٨٢.

M. ARKOUN: L'Humanisme arabe au IV siècle de l'Hégire. 2e éd. J. Vrin, Paris, 1982.

(٤) فيما يخص مصطلح أم الكتاب/ الكتاب انظر دراستي الموجودة في الكتاب التالي: التأويل. تكريم لكلود جيفري، منشورات سيرف، باريس ١٩٩٢. ص ٢١١ - ٢٢٦.

Interpréter. Hommage à Claude Geffré, Cerf, Paris, 1992, p. 211-226.

(٥) انظر كتاب «العصور الوسطى تنتهي عام ١٨٠٠» باريس، ١٩٩٠، ص ٤٨.

Le Moyen Âge S'achève en 1800, Paris, 1990, p. 48.

(٦) هذا هو عنوان أحد كتب عالم الانتربولوجيا الانكليزي جاك غودي، المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٩٤.

JACK GOODY: Entre l'Oralité et l'écriture, P.U.F, Paris, 1994.

(٧) العبارات المكتوبة بحروف مائلة تدل على عناوين كتب مهمة ينبغي على القارىء أن يطلع عليها قبل أن يطلق حكماً على أفكاري التي تبقى سريعة جداً، بل وأكثر مما يجب.

(٨) هذا المفهوم عزيز على كل الفكر القروسطي (أي الفكر في القرون الوسطى). وكذلك الأمر فيما يخص نظرية «العقل الفعّال» و «العقل المستفاد» أي المكتسب. وهما اللذان يضمنان للانسان حسن السير على طريق الرشاد، كما ويضمنان التجذُّر الأنطولوجي للحقيقة (أي صحة استنتاجاته وتوصله إلى الحقيقة عن طريق استخدام النوعين السابقين من العقل). انظر ما قلته عن هذا الموضوع في كتابي «الإنسيّة العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، مسكويه فيلسوفاً ومؤرخاً»، منشورات فران، الطبعة الثانية، باريس، ١٩٨٢.

M. ARKOUN: L'Humanisme arabe au IVe siècle de l'Hégire, Miskawayh, philosophe et historien. Vrin, 1982.

(٩) كان الباحث المستشرق و. غرابار قد برهن بوضوح على أن نقد الفن لا يمكن فصله عن تاريخ الفن الموصوف بالاسلامي، وذلك بالهيئة التي كان قد فُرِض عليها من قبل مستشرقي القرن التاسع عشر. انظر بهذا الصدد محاضراته التي ألقاها في معهد العالم العربي والتي ستصدر عام ١٩٩٥ تحت العنوان التالي: «التفكير بالفن الاسلامي» (أو التحليل العميق للفن الاسلامي).

O. GRABAR: Penser l'art islamique, Institut du Monde Arabe, Paris, 1995.

(١٠) انظر الكتاب الجماعي التالي الهام جداً. وكان قد جمع بإشراف بيير نورا وصدر عن دار نشر غاليمار في سبعة أجزاء بين عامي ١٩٨٤ - ١٩٩٢.

PIERRE NORA: «Lieux de mémoire», Gallimard, 7 vol. 1984-1992.

مقدمة

من النادر أن يتنازل زعيم حزب في أوروبا كان قد مارس الوزارة سابقاً وربما سيمارسها لاحقاً لكي يتحاور مطولاً مع استاذ جامعي متواضع لا يمتلك أية سلطة. أقول ذلك وبخاصة أن هذا الاستاذ ينتمي في أصوله ومنشئه إلى هذه الهجرة المغاربية نفسها التي تسبب الكثير من المناقشات الحامية والتوترات الصراعية ومختلف أنواع الرفض والنبذ في المجتمعات الأوروبية: أي في مجتمعات مشهورة بأنها مرحبة بالأجانب وديمقراطية.

في الواقع، إن السيد بولكستاين هو الذي أخذ المبادرة وطلب مني هذه المقابلة. وقد رددت فوراً على دعوته بالايجاب، وذلك رغبةً مني بتبيان مدى ضرورة الحوار وخصوبته بين المسؤولين السياسيين والباحثين العلميين المختصين في مجال العلوم الانسانية (أو الاجتماعية). وتزداد هذه الضرورة وتصبح أكثر إلحاحاً عندما يتعلق الأمر بتبديد العديد من الأحكام السلبية المسبقة وسوء التفاهمات والمسلَّمات الخاطئة التي تتحكم بالرؤيا الأوروبية للإسلام والمسلمين والمجتمعات الموصوفة عموماً بأنها اسلامية.

وكانت الأسئلة التي طرحها عليّ السيد بولكستاين ذات ميزة مزدوجة: فهي أولاً صادرة عن رجل دولة ذي ثقافة كبيرة وخبرة عملية مؤكدة. وهي تعكس في الوقت ذاته نفس الأحكام المسبقة و «التفسيرات» والتأويلات وعدم اطلاع الرأي العام الأوروبي على موضوع خلافي جداً. ومن المعروف أن هذا الموضوع (أقصد موضوع الاسلام والهجرة... الخ) قد أصبح حساساً جداً ويؤدي إلى إثارة الانفعالات والهيجانات في أية لحظة، خصوصاً في العشرين سنة الأخيرة. (وقد أصبح هذا الموضوع الشغل الشاغل للصحافة الأوروبية، ويعرف ذلك جيداً المسلمون والعرب المقيمون في أوروبا).

وقد شكلت لي هذه الأسئلة مناسبات مؤاتية لكي أقدم المعلومات الصحيحة إلى الجمهور الأوروبي عن الاسلام والمسلمين. كما وكانت فرصة طيبة لكي أحدد مناهج الدرس، وأبلور الإشكاليات التاريخية والاجتماعية والانتربولوجية الخاصة بالموضوع. إلى ذلك فقد هيأت لي الفرصة أيضاً لكي أنزع الغطاء اللاهوتي الكثيف عن المواقع الايديولوجية الشائعة التي يعتنقها المسلمون المعاصرون، ولكي أكشف في الوقت ذاته عن تاريخية هذه المواقع. وأهدف من وراء ذلك إلى إحلال الرؤيا **الديناميكية** (أو الحيوية) محل الرؤيا الساكنة أو الثبوتية التي فرضها كبار «المستشرقين» على الجمهور الأوروبي منذ القرن التاسع عشر. وقد كان السيد بولكستاين أميناً عندما استشهد «بالسيادات» العلمية التي يستشيرها أصحاب القرار في عموم أوروبا والغرب من أجل الاستعلام عن المواقف الشائعة للمسلمين المعاصرين، ومن أجل «فهم» هذه المواقف. (ومن أهم هذه «السيادات» أو الشخصيات التي استشهد بها برنار لويس وايلي خضوري).

للقارىء وحده أن يحكم عليّ فيما إذا كنت قد التزمت الموضوعية أم لا، وفيما إذا كنت قد تجنبت كل موقف هجومي أو دفاعي، ثم بالأخص تبجيلي أو تبريري. أقول ذلك بشكل مسبق لأن تفسيراتي ربما فهمت على أساس أنها مرافعات دفاعية عن الاسلام كما يفعل غالباً المثقفون المسلمون في أوضاع كهذه أي عندما يقفون في مواجهة الغرب والغربيين. ولكن هذا أبعد ما يكون عن موقفي الدائم والمستمر من الاسلام وتراثه. فلا تغيب عن بالي اطلاقاً تلك الحاجة القصوى والملحة للقيام بـ «نقد العقل الاسلامي»، كما كنت قد فعلت في كتابي الذي نشر تحت هذا العنوان عام ١٩٨٤. وقد وسَّعت باستمرار من موضوعات هذا النقد ومَنْهَجْتُها بشكل منتظم في كتبي اللاحقة منذ ذلك الوقت وحتى هذه اللحظة. ولذا فلن أعود إلى هذه النقطة هنا. سوف أكتفي فقط بالقول بأن هدفي يكمن في جعل «المستحيل التفكير فيه» أو «اللامفكّر فيه» شيئاً ممكناً التفكير فيه داخل ساحة الفكر الاسلامي أو العربي المعاصر. أقصد بالمستحيل التفكير فيه واللامفكّر فيه هنا كل ما حذفه الفكر الاسلامي من دائرة اهتماماته منذ القرن الثالث عشر على الأقل. ومن المعلوم أن هذا الفكر كان قد تكلّس عندئذ وتحجر ودخل في شرنقة الأرثوذكسية الجامدة والمغلقة. وأصبحت الأشياء التي يمكن التفكير فيها أقل بكثير من الأشياء التي يستحيل التفكير فيها.

ولكن لا يمكن لهذه المقاربة النقدية للتراث الاسلامي أن تكون منتجة وفاعلة إن لم ترفق أيضاً بنقد للعقل الغربي في كل تجليّاته اللاهوتية والفلسفية والإثنوغرافية والتأريخية. وأوجّه هنا نداء إلى القارىء الغربي ـ أوروبياً كان أم غير أوروبي ـ متمنياً

عليه ألا يفهم كلامي هذا على أساس أنه هجوم على الغرب، أو أن هذا الهجوم شيء طبيعي لأنه صادر عن شخص «مسلم». باعتبار أن كل مسلم لا يمكن إلا أن يكون عدواً للغرب! فهذا تشويه لموقفي ولمقصدي الأساسي. فأنا لست عدواً بشكل مسبق لأحد، وإنما أهدف فقط إلى كشف الحقيقة في الماضي والحاضر على السواء.

وفي ردي على أحد الأسئلة عبَّرت عن استيائي وإحباطي بسبب الموقف السلبي الدائم الذي يقفه القراء والسامعون الأوروبيون (الذين أتيح لي أن أناقشهم) من المسائل الاسلامية، وما أكثرهم. فعلى الرغم من أني أحد الباحثين المسلمين المعتنقين للمنهج العلمي والنقد الراديكالي للظاهرة الدينية إلا أنهم يستمرون في النظر إليّ وكأني مسلم تقليدي! فالمسلم في نظرهم ـ أي مسلم ـ شخص مرفوض ومرمي في دائرة عقائده الغريبة ودينه الخاص وجهاده المقدس وقمعه للمرأة وجهله بحقوق الانسان وقيم الديمقراطية ومعارضته الأزلية والجوهرية للعلمنة... الخ، هذا هو المسلم ولا يمكنه أن يكون إلا هكذا!!... والمثقف الموصوف بالمسلم يشار إليه دائماً بضمير الغائب: فهو الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثُّله أو هضمه في المجتمعات الأوروبية لأنه يستعصي على كل تحديث أو حداثة. فكيف له إذن أن يلعب الغرور في رأسه ويتنطّح ليس فقط لدراسة العقل الغربي وإنما لنقده أيضاً؟! ينبغي أن يعرف حدوده ويلتزم الصمت فلا يتدخل فيما لا يعنيه!... ومن هو هذا المفكر المسلم حتى يجرؤ على أن يشمل بمشروعه النقدي عقل عصر الأنوار بنسختيه: أي عقل الحداثة وما بعد الحداثة؟! كيف يمكن للأوروبي أن يقبل ذلك من شخص مسلم؟ هذا شيء لا يحتمل ولا يطاق. ذلك أنه لا يمكن لشخص مصبوغ بصبغة الاسلام أن يتوصل إلى درجة الصرامة العلمية والموضوعية الفكرية والتحرر من العقائد الدوغمائية الموروثة بحسب زعمهم. وحده المفكر الأوروبي استطاع أن يتوصل إلى ذلك تنظيراً وتطبيقاً. هذا ما أستخلصه بشكل ضمني أو صريح من خلال مناقشاتي العديدة مع الجمهور الأوروبي والأميركي. ويعلم الله أني أخوض صراعاتٍ لا تحصى على جبهة الجامعات الأوروبية، وكذلك على جبهة الملتقيات والندوات في برلين أو بروكسيل أو اكسفورد أو السوربون أو أمستردام أو برنستون أو هارفارد... الخ، وكل ذلك من أجل شرح حقائق الاسلام بشكل تاريخي وموضوعي دقيق. ولكن العملية صعبة جداً. هذا أقل ما يقال.

فالإسلام ليس معتبراً كغيريّة شرعية، أو كمقابل في الطرف الآخر يقف على قدم المساواة، أو كطرف جدير بالحوار أو كشريك للأوروبي. وإنما هو دائماً ذلك الشخص الغائب المشار إليه بضمير الغائب: أي هو. إنه موضوع الكلام وليس ذاتاً متكلمة. وأنّى له ذلك؟

إنه موضوع يقطعونه ويصلونه ويشيئونه ويجوهرونه (أي يجعلونه كياناً جوهرياً جامداً لا يتطور ولا يتغير، لا يحول ولا يزول)، ثم يضخمونه حتى ليكاد يصبح غولاً مرعباً أو وحشاً ايديولوجياً يشبه الأخطبوط المنبعث باستمرار... وإذا ما حاول باحث مسلم أن يحوّل هذا الموضوع إلى ذات، إذا ما حاول أن يرتفع بنفسه من مرحلة الخضوع السلبي إلى مرحلة السيادة الذاتية، إذا ما حاول أن يصبح محاوراً حقيقياً وشخصاً مندمجاً في تيارات الفكر الحديثة التي صاغت وجه أوروبا، فإنهم يرفضونه بحجة أنه تبجيلي يدافع عن دينه كالعادة. إنهم يطردونه إلى قريته «أو دواره الأصلي» كما كان يقول محافظو الإدارة الاستعمارية في الجزائر سابقاً. فقد كانوا بالفعل يطردون السكان «المحليين»، أي الجزائريين الأصليين غير المرغوب فيهم في منطقة ما أو محافظة معينة، إلى مناطق أخرى نائية...

هل أمارس المماحكة الجدالية العقيمة إذ أقول هذا الكلام؟ أم أنني أعبّر عما يحدث بالفعل في أوروبا منذ أن كان العمال المهاجرون قد أخذوا يشكلون فيها قوة ملحوظة اجتماعياً وسياسياً وعلى كافة الأصعدة والمستويات؟ هل أجانب الصواب إذ أقول ما أقوله؟ أليست الصورة التي قدمتها تمثل فكر الأوروبيين وممارساتهم تجاه الجاليات المغتربة والمتواجدة في فرنسا والمانيا وانكلترا وهولندا... الخ؟ لا ريب في أن الأزمة الاقتصادية المتطاولة في الغرب، وكذلك انهيار أنظمة ومجتمعات عديدة في العالم، ثم تأخر الأمم الكبرى التي تمثل «شرطي» العالم عن تقديم أجوبة أو حلول لهذه المآسي الرهيبة، كل ذلك يتضافر ويتكامل لكي يقدم صورة سلبية شنيعة عن الاسلام والمسلمين. وهكذا أصبح المسلمون يشكلون في نظر الغرب خطراً لا يمكن احتماله أو القبول به.

إن الأجوبة التي قدمتها في هذا الكتاب تهدف إلى تقديم تصور متبادل أكثر مطابقة لمعطيات التاريخ السياسي والثقافي. كما وتهدف إلى بلورة انتربولوجيا واسعة قادرة على استيعاب وتجاوز الأنظمة اللاهوتية للأديان الثلاثة المتنافسة وهي أنظمة قائمة على الاستبعاد المتبادل. وعندما أقول انتربولوجيا فإني أقصد تصوراً عاماً للإنسان أو عن الانسان. ونحن نعلم أن هذه الأديان الثلاثة متنافسة لأنها جميعاً أديان «وحي» بالقدر نفسه وعلى المستوى نفسه. إنها تتنافس على الوحي نفسه (أي الرأسمال الرمزي الأعظم نفسه) كما وتهدف هذه الأجوبة إلى تشكيل فضاء جغرافي ـ سياسي متحرر من إرادة الهيمنة والسيطرة. ولكن، فيما وراء كل هذه الأشياء، فإن أجوبتي تهدف إلى إعادة الموقف الإنسيّ في بعض الحالات (أقصد إعادة استذكار الإنسيّة العربية ـ الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ثم إعادة استذكار الموقف الإنسيّ في

عصر النهضة والاصلاح الديني في أوروبا). كما وتهدف في حالات أخرى إلى تأسيسه لأول مرة وذلك لكي يشمل كل الشعوب العائشة على ضفاف البحر الأبيض المتوسط. إذ أقول هذا الكلام فإني ألتقي بالحلم «الأدبي» للكاتب الألباني اسماعيل كاداري. فمن المعلوم أن هذا الكاتب الروائي قد بذل أقصى طاقته لكي يعرّف أوروبا بالوجه القديم لألبانيا. وهو يقصد بذلك الوجه المتوسطي السابق على الاسلام وعلى المرحلة العثمانية، وكذلك الوجه المضاد للشيوعية لألبانيا الصغيرة الوادعة التي سجنها المتخيَّل السياسي الدولي المعاصر داخل قوقعة العزلة العتيقة التي لا شفاء منها. وهناك الكثيرون من الكتاب المغاربة الناطقين بالعربية أو بالفرنسية أو بكليهما ممن يخوضون المعركة نفسها. إنهم يخوضون معركة مزدوجة في الواقع، معركة على مستوى الداخل، ومعركة على مستوى الخارج. فهم أولاً مكلَّفون ـ أو يشعرون بأنهم مكلفون ـ بانتشال شعوب بأسرها من وهدة التخلف والنسيان، أي نسيان ذاتها. إنها شعوب معزولة، مهمّشة، ممنوعة من دخول التاريخ. وهم من جهة ثانية مكلَّفون برفع صخرة سيزيف: أقصد بذلك إقناع القوى العظمى في هذا الزمن بأن الشعوب الفقيرة تستحق اهتماماً أكثر وتسامحاً أكثر ومساعدة أكثر فعالية. إنها هي التي تستحق ذلك وليست «نُخَبُهَا القيادية». إن أكبر مشكلة هنا، أقصد المشكلة التي لم يستطع أي فكر سياسي معاصر أن يواجهها حتى الآن هي: كيف يمكن للغرب الحديث والقوي أن يساعد الشعوب عن طريق الإلتفاف على نُخَبِهَا القيادية التي تشكل حاجزاً أو مانعاً من الالتقاء بها؟ كيف يمكن له أن يحيّد تلك الأنظمة المطلقة، والسلطات الاستبدادية، والسيادات الدينية المأذونة التي تتلاعب بالتقديس، والتقديس منها براء؟ كيف يمكن إنقاذ الشعوب من هيمنة رجال الدين الذين يخلعون أردية التقديس على ما لا قداسة له لولا مرور الزمن وتراكم القرون؟ إنهم يتلاعبون بالمتخيَّل الجماعي كما يشاؤون ويشتهون.

إن الخيط الموجه لكل حديثي عن الاسلام وأوروبا والغرب يتمثل في التحليل التاريخي والانتربولوجي والجيو ـ سياسي والفلسفي لكل **إرادات القوة والهيمنة** التي تحرك كل سلطة مركزية مرتكزة على قاعدة القوى الاجتماعية والاقتصادية المتجهة دائماً نحو المزيد من التوسع والقوة.

كما ويتركز الخيط الموجه لتحليلاتي كلها على دراسة **رهانات المعنى** الموجودة دائماً في قلب كل مشروع للهيمنة والاستغلال. وتتجلّى هذه الرهانات بكل وضوح أثناء الحروب وأزمات الانتقال من سلالة إلى أخرى أو إبّان الأزمات الثورية. (نضرب على ذلك مثلاً الخطابات التي تبرر «الحرب العادلة» بما فيها تلك التي صدرت عن

أفواه رؤساء الدول الأوروبية، الحديثة والعلمانية أثناء حرب الخليج. ونضرب على ذلك مثلاً أيضاً المزاودة على الاستقامة الدينية أو الأرثوذكسية الدينية أو السياسية. ويقوم بهذه المزاودة عادة أولئك الذين يطمحون للوصول إلى السلطة، فيحاربون الهرطقة والعناصر الخطرة لأولئك الذين يحاولون ازاحتهم عن سدة السلطة...).

إن هذه العلاقة الجدلية بين «المعنى والقوة» كانت قد دُرِسَتْ من قبل عالم الانتربولوجيا الفرنسي جورج بالانديه، وذلك في كتاب يحمل الاسم نفسه. وهذه العلاقة موجودة على كل مستويات الجدلية الاجتماعية ـ السياسية أياً يكن حجم الجماعة أو الفئة التي تلعب دورها فيها. وهكذا عندما نزحزح اهتمامنا التحليلي من الدائرة الدينية إلى الفضاء الاجتماعي الكلي الذي تنتشر فيه إرادات الهيمنة والمعاني المرغوبة المقنّعة أو المُمسرحَة ايديولوجياً، فإننا نمتلك عندئذ الإمكانيات العلمية التي تمكننا من دراسة لعبة العوامل الحاسمة لحركة التاريخ أو التي تحسم حركة التاريخ في هذه الجهة أو تلك. أقصد بالعوامل الحاسمة هنا: العامل الاقتصادي، والعامل السياسي، والعامل الايديولوجي، والعامل الجغرافي، والعامل البيولوجي... الخ؛ ويمكننا عندئذ أن نرتب هذه العوامل تدريجياً بحسب الأهمية داخل كل مجتمع في مرحلة تاريخية معينة، أو داخل كل سياق اجتماعي ـ تاريخي. فما هو حاسم في هذا السياق قد يكون غير حاسم في سياق آخر... الخ؛ وعندئذ أيضاً يمكننا أن نتوصل إلى معرفة أكثر دقة تساعدنا على تحديد نوعية القرار الذي ينبغي اتخاذه على كافة الأصعدة من سياسية وأخلاقية وثقافية... الخ.

إني ألحّ كثيراً على هذه المنهجية في التحليل والدرس لعدة أسباب، أو قل لسببين أساسيين هما: أولاً، إنني لا أزال أتذكر تلك الأضرار الكبيرة الناتجة عن النظرية الماركسية التي تقول بأن العامل الاقتصادي هو وحده الحاسم في نهاية المطاف وفي كل الظروف (نظرية البنية التحتية والبنية الفوقية وطابعها الميكانيكي الفج). فقد ساهمت هذه النظرية السطحية والتبسيطية في إهمال دور العوامل الأخرى أو التقليل من أهميتها بدون حق. ولم تراع طبيعة السياق التاريخي وخصوصية كل سياق بالقياس إلى السياقات الأخرى. وبالتالي فإن ما هو حاسم في هذا السياق قد يكون ثانوياً في سياق آخر. وبالتالي فإن الطابع الإطلاقي للنظرية الماركسية المذكورة لا يصمد أمام الامتحان. نقول ذلك دون أن يعني هذا إهمالنا لدور العامل الاقتصادي وتأثيره الكبير على تطور المجتمعات البشرية فهذا شيء لا يستطيع أحد إنكاره. وأما السبب الثاني فيعود إلى انتشار تلك الأدبيات السياسويّة المتسرعة في الغرب والتي تتحدث بكل خفّة عن الاسلام والحركات الاسلاموية، والأصولية، والتطرف،

والراديكالية... الخ. فهي تكرر جميعها الخطأ نفسه، إذ تضخم دور الاسلام وتعتبره حاسماً في كل شيء وفي كل المجالات والسياقات. وكما فعل الماركسيون مع العامل الاقتصادي عندما ضخّموه إلى درجة التأليه راح هؤلاء الكتاب المتسرعون يضخّمون العامل الديني ولا يرون في كل مكان إلا الاسلام. وأصبح الاسلام على أيديهم متشيّئاً، متصلّباً، جامداً، أبدياً، جوهرانياً... لكأن الإسلام لم يتغير ولم يتطور منذ ظهوره وحتى الآن! لكأنه شيء يقف فوق الزمان والمكان، والظروف والملابسات، ويستعصي على التاريخية. لكأنه كتلة واحدة منذ الأزل وإلى الأبد... وأصبح الإسلام على أيديهم هو السبب الأولي والنهائي لكل الانحرافات الايديولوجية ومظاهر العنف والتعصب الشائعة حالياً في العديد من المجتمعات التي يسودها هذا «الدين»، أو التي يدعيه فيها الفاعلون الاجتماعيون. فبما أن اتباع تيار سياسي معين يرفعون لواءه كتعبير عن الاحتجاج السياسي والاقتصادي والاجتماعي فإن هذا يعني أنه هو وحده المسؤول في نظرهم! إنهم لا يرون، أو لا يريدون أن يروا، خلفية البؤس المادي والاجتماعي الذي يربض خلف العامل الديني ويؤدي إلى مثل هذا الاستخدام المتطرف للدين.

بالطبع، فإن المختصين في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية يفهمون موقفي جيداً ويعرفون من أي منطلق انطلق. إنهم يعرفون كل هذه المنهجيات والنظريات والمصطلحات التي أحاول تطبيقها على دراسة الاسلام. أقصد دراسة الاسلام عبر تاريخه الطويل وعبر كل مراحله بما فيها المرحلة التأسيسية التي شهدت انبثاق **الحدث القرآني**. وقد استخدمت مفهوم الحدث القرآني عن قصد لأنه أكثر فعالية وغنى من الناحية العلمية من مصطلح القرآن نفسه. فهذا المصطلح الأخير مثقل أكثر مما ينبغي بالقيم التقليدية ومحاط من كل الجهات بالتصورات الدوغمائية والتحديدات المغلقة والموروثة التي لا يمكن للباحث أن يسيطر عليها بسهولة. (انظر بهذا الصدد كتابي: «قراءات في القرآن»، الطبعة الثانية، تونس، ١٩٩١). بمعنى عندما استخدم مصطلح الحدث القرآني فإني أغرس القرآن في التاريخية، وعندما أقول «القرآن» فإني أنزع عنه كل تاريخية كما يفعل المسلمون.

لا تزال الدراسات الاسلامية متأخرة على مختلف الأصعدة بالقياس إلى الدراسات الأوروبية، أو بالقياس إلى تقدم البحوث المتعلقة بالمجتمعات الأوروبية والدين المسيحي. ولا يعود ذلك فقط إلى تخلف البحث العلمي في الجامعات العربية والأوضاع المعيشية الصعبة التي تحيط بالباحثين. ذلك أنه حتى في الجامعات الأوروبية والأميركية التي تحتوي على أقسام استشراقية فإن النتائج ليست على مستوى الآمال. فعلى الرغم من أن هذه الجامعات تتمتع بأوضاع مادية ممتازة وشروط حرة محبّذة للبحث العلمي، إلا

أن انغلاق الدراسات الاسلامية في أقسام الاستشراق لا يزال يحدّ من جرأتها ويلجم انطلاقتها الحقيقية. إن شروط البحث فيها أفضل بألف مرة من شروط البحث في الجامعات العربية أو الاسلامية، ومع ذلك فإن التقدم الحقيقي والمُنتَظَر لا يحصل. لماذا؟ لأن أقسام الاستشراق في الجامعات الأوروبية والأميركية مفصولة تماماً عن بقية الأقسام التي تدرس المجتمعات الأروربية والحضارة الأوروبية ذاتها. يحصل ذلك كما لو أنه لا يجوز «تلويث» هذه الأقسام الحضارية بدراسة الثقافات والأديان الأخرى غير «الحضارية» وغير الأوروبية (خصوصاً الثقافة العربية والدين الاسلامي). في الواقع، إن الجامعات الأوروبية (وأنا أعرفها من الداخل جيداً) لا تعبّر عن الحقيقة التاريخية للأمور. فتقسيماتها الإدارية وبرامجها التعليمية ليست متطابقة أو متوافقة مع تاريخ العالم المتوسطي (أي تاريخ الحضارات التي نشأت على ضفاف المتوسط من كل الجهات). فهذا التاريخ منذ اليونان والرومان ليس مقسوماً إلى «غربي» و «شرقي»، إلى أوروبي - مسيحي من جهة، واسلامي من جهة أخرى، وإنما هو مختلط ببعضه عبر التاريخ. وبالتالي فلا داعي لمثل هذا الفصل الشديد بين الأقسام الجامعية التي تدرس بلدان الضفة الجنوبية والشرقية (أي البلدان العربية والاسلامية)، والأقسام التي تدرس بلدان الضفة الشمالية والغربية (أي البلدان الأوروبية). ينبغي ألا يكون هناك أي تمييز في العلم. وأقترح على الغرب وجامعاته بهذا الصدد ما يلي: ينبغي أن نقدم تاريخ الفلسفة والعلوم والأنظمة اللاهوتية وفن العمارة ورؤى العالم والتقنيات والآلات التي سادت طيلة كل مرحلة القرون الوسطى وحتى القرن الخامس عشر في الأقسام الجامعية نفسها. بمعنى آخر ينبغي أن ندرِّس تاريخ هذه العلوم في منشئها ومساراتها وتمفصلها وتفاعلاتها وتطوراتها داخل الكتب نفسها وفي الصفوف نفسها وأمام الجمهور نفسه. ولا ينبغي بعد اليوم مثلاً أن ندرِّس تاريخ اللاهوت الاسلامي (أو علم الكلام) وما دار حوله من مناقشات ومناظرات في القرون الوسطى بشكل منفصل عن القضايا التي شغلت اللاهوت المسيحي في الفترة نفسها. وقل الأمر نفسه أيضاً عن تاريخ الفلسفة العربية - الاسلامية وتاريخ الفلسفة اللاتينية - المسيحية. وقل الأمر نفسه عن تاريخ العلوم عند العرب وتاريخ العلوم في أوروبا حتى لحظة ديكارت... لقد آن الأوان لكي نخرج من تلك العزلة التاريخية، آن الأوان لكي نكسر تلك الجدران والحواجز التي فصلتنا عن بعضنا طيلة قرون وقرون.

آن الأوان لكي نكسر تلك الحواجز الايديولوجية واللاهوتية والجيو - سياسية التي طبعتنا بطابعها وأثرت حتى على ممارساتنا العلمية وتركيبتنا الذهنية. ذلك أننا استبطنّاها في أعماقنا وفي ردود أفعالنا من كثرة ما ترسخت فينا على مدار القرون. إن هذا

النداء الذي أوجهه من أجل التوحيد الثقافي والعقلي للفضاء المتوسطي أصبح يفرض نفسه بكل الحاح اليوم بعدما تزايدت الهجرات العربية والاسلامية إلى أوروبا. فبدلاً من أن تكون هذه الهجرات فرصة نادرة من أجل التعارف وجسراً للحوار بين كلتي الضفتين، أصبحت ذريعة للبغضاء والتطرف وتقوية الأحكام المسبقة السلبية عن الإسلام والمسلمين والعرب... الخ.

أعترف بأني قد وجدت في هولندا دعماً لتوجهي وترحيباً عفوياً طيباً بأفكاري. وأرجو أن يكون ذلك فاتحة أمل بتدشين تاريخ جديد من التضامن بين الشعوب ومن التفاعل المخصب والمتبادل بين الثقافات المختلفة. إنه ترحيب أقل عبوساً وعنجهية من ذلك الذي يبديه الفرنسيون تجاه كل ما يخص الاسلام والمسلمين والعرب. وقد اقتنعت بعد تفكير طويل بأن التفاعل بين الثقافات القومية الأوروبية داخل الفضاء المتوسطي الجديد ثم بينها وبين مختلف الاتجاهات الإنسيّة ذات الصبغة اليهودية والمسيحية والاسلامية والعلمانية الحديثة سوف ينتج ثماراً طيبة، وسوف يشهد تطورات حاسمة في العقود المقبلة من السنين. المستقبل واعد بالخير على عكس ما يتوقع الكثيرون بسبب المخاوف المظلمة السائدة حالياً...

أرجو أن تصل هذه الأفكار إلى قراء كثيرين من أوروبيين و «مسلمين» وأن يتدارسوها ويتخذوها كنقطة انطلاق للانفتاح على مستقبل مختلف، مستقبل آخر. أرجو أن تتحول برامج البحوث والعمل هذه إلى قضية شخصية بالنسبة لكل فرد ـ مواطن حيثما كان، وحيثما اضطر لاتخاذ قراراته باتجاه المزيد من التحرر. أرجو أن نعمّقها جميعاً باتجاه فهم أكثر مرونة وانسانية للشخص البشري الذي يعتبر الوسيلة والغاية، البداية والنهاية بالنسبة لكل معاركنا ونضالنا وتضحياتنا.

سوف أقول كلمة أخيرة بخصوص العنوان الذي وقع الخيار عليه بالنسبة لهذا الكتاب. لقد اخترنا اسم «الاسلام، أوروبا، الغرب» لكي نلفت انتباه الجمهور العام بشكل أفضل. ولكن ربما كانت الموضوعات التي تطرقنا إليها والطريقة التي عالجنا فيها هذه الموضوعات تتطلب عنواناً أطول من نوع: «الدين والسياسة والمجتمع طبقاً للمثال الاسلامي». من المعلوم أن هذه المجالات الثلاثة الخاصة بالدين والسياسة والعالم الدنيوي كانت قد حظيت بأدبيات أخلاقية ـ فلسفية ـ سياسية غزيرة في اللغة العربية، وذلك عن طريق استخدام المصطلحات الثلاثة التالية: دين، دولة، دنيا.

لكي يطلع القارىء على دراسة حديثة لهذه المصطلحات العربية ـ الاسلامية القديمة

فإني أحيله إلى الكتابين التاليين: «الاسلام، الأخلاق والسياسة»، منشورات اليونيسكو، ١٩٨٦، ثم «آفاق مشرعة على الاسلام»، طبعة ثانية، باريس، ١٩٩٢.

M. Arkoun: - L'Islam, morale et politique, UNESCO, 1986.

- Ouvertures-sur l'Islam, Paris, 1992.

أركون ـ بولكستاين

السؤال الأول

بولكستاين: أستاذ أركون، أنت تشتغل ضمن منظور المدة الطويلة مثل المؤرخ الشهير فيرنان بروديل. وفي الندوة التي عقدت مؤخراً عن «الاسلام والتحرر» في أمستردام عام ١٩٨٩ سمعناك تقول بأن هناك هوّة أو فجوة تفصل بين بدايات الاسلام، أي القرون الأولى التي درست بشكل جيد من قبل المؤرخين، وبين العشرين أو الثلاثين سنة الأخيرة* التي كانت قد درست من قبل الباحثين في العلوم الانسانية أو الاجتماعية. وبين هذين الطرفين لا يوجد شيء. كيف تفسر مثل هذه الفجوة؟ ما سبب وجودها؟ لماذا لم تحظ كل تلك الفترة الطويلة الواقعة بين هاتين الفترتين بالدراسة العلمية؟

محمد أركون: في الواقع، إن سؤالك يثير كل تلك المشكلة العويصة التي يدعوها المؤرخون بالتحقيب الزمني. فهذا التحقيب يعتمد على نوعية المعيار المعتمد من أجل الكشف عن اللحظات الانعطافية أو لحظات القطيعة في التاريخ: أي اللحظات التي تشهد تغيراً حاسماً أو كبيراً في مجرى التاريخ الطويل.

نلاحظ أولاً ما يلي: إن مؤرخي كل البلدان، بمن فيهم المؤرخون الأوروبيون، قد اختاروا المعيار السياسي من أجل التحقيب الزمني. وكانت هذه عادتهم لفترة طويلة. هكذا نجد مثلاً فيما يخص المجال الاسلامي أن تغيّر السلالة الحاكمة أو السلطان أو الملك هو الذي حسم مسألة التحقيب. فنقول مثلاً: فترة الخلفاء الراشدين (٦٣٢ ـ ٦٦١)، فترة السلالة الأموية (٦٦١ ـ ٧٥٠)، فترة السلالة العباسية (٧٥٠ ـ ١٢٥٨)، فترة السلالة أو السلطنة العثمانية (١٥١٧ ـ ١٩٢٤)... الخ.

ونلاحظ ثانياً أن التاريخ الأوروبي قد فرض تسميات أو تحقيبات زمنية تميل لأن تفرض نفسها على مجتمعات أخرى غير المجتمعات الأوروبية التي تتميز بالديناميكية أكثر من غيرها: كبريطانيا، وفرنسا، والمانيا، واسبانيا... الخ. هكذا يتحدثون مثلاً عن العصور القديمة (أي اليونانية والرومانية)، والعصور الوسطى، والأزمنة الحديثة أو الأزمنة المعاصرة. فالكتاب العرب يستخدمون أحياناً هذه التقسيمات الزمنية، وكذلك المستشرقون ويطبقونها على مجال دراستهم الخاص، أي على التاريخ العربي ـ الاسلامي.

ولكن تسمية «العصور الوسطى» أو تطبيقها على التراث العربي ـ الاسلامي يثير مشكلة حقيقية. فالمسلمون عموماً والعرب خصوصاً يشعرون بالامتعاض إذ تُطبّق هذه التسمية «الشنيعة» على الحقبة المشعة والزاهرة من حضارتهم، تلك الحضارة التي انتشرت من حدود الصين إلى حدود أوروبا أي في نطاق واسع جداً. وهي الفترة التي تدعى عادة «بالاسلام الكلاسيكي» أو «بحضارة الاسلام الكلاسيكي». (وهذا هو عنوان كتاب جانين ودومينيك سورديل، منشورات آرتو، باريس، ١٩٧٦.

J. et D. Sourdel: La Civilisation de l'Islam Classique, Arthaud, Paris, 1976.

تمتد هذه الفترة الكلاسيكية في الاسلام من عام ٥٦١ إلى عام ١٢٥٨، مع فترة ذروة تنحصر بين عامي ٨٠٠ ـ ١١٠٠ تقريباً. بمعنى أن الحضارة العربية ـ الاسلامية قد بلغت ذروتها في القرنين الثالث والرابع للهجرة. وقد حظيت هذه الفترة باهتمام العلماء المستشرقين كثيراً. فالواقع أن التبحُّر العلمي الاستشراقي هو الذي ساهم أكثر من غيره في القرن التاسع عشر في تشكيل المعرفة التاريخية عن هذه الفترة التي يحتفل بها المسلمون (من عرب، وأتراك، وايرانيين) باعتبارها العصر الذهبي للحضارة المدعوة عموماً (عن خطأ) بالاسلامية.

بعد أن سقطت خلافة بغداد عام ١٢٥٨ تجزَّأت الامبراطورية وأُعيد خلط الأوراق والقوى السياسية والخطوط التجارية والدورات الاقتصادية داخل ذلك النطاق الواسع الذي تأثر بالحدث الاسلامي أو الذي انتشر فيه الاسلام. وقد أعاد العثمانيون فيما بعد التركيب السياسي لهذه الامبراطورية التي تمتد من العراق إلى الجزائر إلى الجزيرة العربية إلى الأناضول. قلت أعادوها سياسياً ولم أقل أعادوها فكرياً أو حضارياً. ولكن القوة العثمانية اصطدمت بنهضة أوروبا وهيمنتها الصاعدة التي لا تقاوم. أقول ذلك على الرغم من أن نهضة أوروبا كانت قد ابتدأت قبل ذلك التاريخ المذكور بوقت طويل. في الواقع، إنها كانت قد ابتدأت منذ القرن الثاني عشر. انظر بهذا الصدد كتاب ج. أبو لغد: «قبل الهيمنة الأوروبية، النظام العالمي بين ١٢٥٠ ـ ١٣٥٠»، مطبوعات جامعة اكسفورد، ١٩٨٩.

J. Abu Lughod: Before european hegemony, The World System A.D. 1250-1350, Oxford University Press, 1989.

كان المؤرخون (من مستشرقين وغير مستشرقين) مسحورين بإشعاع الحضارة الكلاسيكية وسطوع وهجها. ولهذا السبب فإنهم تحدثوا كثيراً وطويلاً عن **انحطاط** العالم الاسلامي بدءاً من القرن الرابع عشر الميلادي. ولكنهم أخذوا يتراجعون عن هذه النظرة السريعة والتبجيلية التي تبالغ في ضخامة الفرق بين فترتين من تاريخ الاسلام: الفترة الكلاسيكية، والفترة السكولاستيكية أي الاتباعية، المدرسانية، التكرارية. فهناك فرق بينهما بدون شك ولكنه ليس كبيراً إلى مثل هذا الحد. في الواقع، إن معرفتنا العلمية بهاتين الفترتين ليست متكافئة أو متساوية، بمعنى أن معرفتنا بالأولى أكبر من معرفتنا بالثانية. ولكن مهما يكن من أمر فإن التاريخ العقلي والثقافي للمجتمعات المدعوة اسلامية قد أخذ يشهد تقلّصاً وتضاؤلاً بدءاً من القرن الخامس عشر. هذه حقيقة مؤكدة لا ريب فيها. وقد أصاب هذا التقلّص والجمود ظاهرة التعددية العقائدية التي كانت سائدة في العصر الكلاسيكي، عصر الازدهار والابداع. وسيطر التكرار والاجترار (أي تكرار تعاليم العصر الكلاسيكي والأئمة المجتهدين) على المدارس الفقهية النادرة التي تبقّت. وتم حذف الفلسفة والعلوم (بالمعنى البحت والتجريبي لكلمة علم)، وأصبحت الفلسفة مرادفة للهرطقة أو للزندقة: «من تمنطق فقد تزندق». وانتعشت العقائد العتيقة السابقة على الإسلام. وقوي الدين الشعبي كثيراً. ولهذا السبب أُهملت دراسة تلك الفترة كثيراً من قبل الباحثين والمستشرقين. هذا مع العلم أن فهمنا للحاضر يتوقف على فهمنا لها. فالفكر الاسلامي الذي يهيمن اليوم في المجتمعات الاسلامية هو وليد تلك الفترة مباشرة، ولا علاقة له بفترة الانتاج والابداع، أي بالعصر الكلاسيكي. والدليل على ذلك أن الخطابات الاسلاموية (أو السلفية) التي أخذت أهمية اجتماعية وسياسية كبيرة منذ عام ١٩٧٠ تعكس كل أنواع النسيان والحذف والبتر والتبعثر والقطيعات التي طرأت على الفكر الاسلامي في الزمان والمكان منذ القرن الخامس عشر، بمعنى أن اسلام اليوم هو استمرار مباشر لاسلام عصر الانحطاط. فإذا ما درسناها عن كثب وجدنا أنها متجمدة، متقلصة، يابسة، مثلها في ذلك مثل فكر تلك الفترة التي دعيت بعصر الانحطاط. وبالتالي فلا يمكن فهم هذه بدون فهم تلك. ولذلك أقول بأن الكتب التي تملأ السوق الأوروبية اليوم عن «الاسلام الراديكالي» و «التطرف الاسلامي» و «الأصولية» و «السلفية»، الخ، تبدو لي قصيرة النظر (وهي عموماً من انتاج باحثين في العلوم السياسية). فهي لا تعود إلى الوراء كثيراً لفهم الظاهرة الأصولية، وإنما تتوقف في تحقيبها الزمني عند الخمسينات أو الستينات. وهذه شريحة زمنية قصيرة جداً وغير كافية لفهم ما يجري

الآن: أقصد لفهم هذه الخطابات المهيمنة اليوم والتي هي ذات جوهر ايديولوجي أساساً، ولا علاقة لها بالدين بالمعنى المتعالي أو التنزيهي للكلمة، أي بالمعنى الأصلي والحقيقي. ولكنها تقدم نفسها على أساس أنها خطابات دينية أو اسلامية عن طريق استخدام نُتَفٍ متفرقة ومتبعثرة من المعجم الديني القديم. وإذن فينبغي أن نأخذ شريحة زمنية أوسع بكثير وأطول بكثير لكي نفهم حقيقة ما يجري الآن في المجتمعات الاسلامية. ينبغي أن نشتغل ضمن اطار «المدة الطويلة» للتاريخ بالفعل. ينبغي أن نعود إلى الفترة السكولاستيكية التي سادت بعد انهيار الحضارة الكلاسيكية لكي ندرس تلك الصيرورة التاريخية البطيئة التي أدت إلى انحلال القيم الثقافية العربية ـ الاسلامية وتحوّل المفكرين إلى مجرد حرّاس للأرثوذكسية الضيقة المنقطعة عن الينابيع الفكرية الكلاسيكية من جهة، وعن الأدوات العقلية والعلمية التي ولَّدتها الحداثة الأوروبية منذ القرن الثامن عشر من جهة أخرى. لهذا السبب أتحدث عن قطيعتين: قطيعة مع الفترة المبدعة من التراث العربي ـ الاسلامي، وقطيعة مع أفضل ما أنتجته الحداثة الأوروبية منذ أربعة قرون.

لقد تحدثت باقتضاب شديد عن هذه المسألة الخطيرة. وأخشى أن يؤدي حديثي إلى ترسيخ الأحكام السلبية المسبقة السائدة في الغرب عن الاسلام بدلاً من إزالتها. فالنظرة الشائعة في الغرب تقول بأن «انحطاط العالم الاسلامي» يعود إلى أسباب أزلية أو جوهرية، أي إلى الاسلام نفسه كدين. فهم يعتقدون أن الاسلام على عكس الأديان الأخرى (وبخاصة المسيحية) يتميز بالجمود العقائدي أو اللاهوتي الذي يمنع نهضة المسلمين أو تطورهم. من المعلوم أن أرنست رينان كان قد قدم «تفسيرات» من هذا النوع، ثم ضُخِّمت هذه التفسيرات وأُشيعت من قبل تيار ايديولوجي كامل في الغرب. كان رينان يرى بأن الاسلام معادٍ للفلسفة والعلوم بطبعه وجوهره، وأنه مضاد للتطور والتغير لأنه يعتبر ذلك نوعاً من **البدع** أو الهرطقات المدانة من قبل الفقهاء، حراس الأرثوذكسية. وهذه النظرة للإسلام لم تعد مقبولة من قبل العلم الحديث. وينبغي أن نموضعها في سياقها التاريخي، أي في القرن التاسع عشر الأوروبي، الوضعي، العرقي المركزي.

كل هذا يدفعنا إلى القول بضرورة إعادة كتابة تاريخ العالم المتوسطي سواء من الجهة الأوروبية، أم من الجهة الاسلامية. (وعندما أقول الاسلامية فإني أقصد أساساً الجهة العربية، فالتركية، فالإيرانية). سوف نعود إلى هذه النقطة الحاسمة لاحقاً بدون شك لكي نفتتح اليوم امكانيات جديدة من أجل تشكيل تاريخ **تضامني و موحَّد** لكل شعوب البحر الأبيض المتوسط.

السؤال الثاني

بولكستاين: نحن نعلم أن الاستعمار الأوروبي ينتمي إلى فترة حديثة العهد. فقد انحلت الامبراطورية العثمانية عام ١٩١٨، وحصل استعمار الشرق الأوسط بعد ذلك التاريخ. صحيح أن المواجهة بين أوروبا والعالم العربي قديمة، ولكنها كانت لصالح العالم الاسلامي لمدة ألف سنة تقريباً. فالمعركة حول فيينا لم تنته إلا عام ١٦٨٣! ينبغي ألا ننسى ذلك. هذا يعني أنها اختتمت مرحلة ألف سنة كان فيها العالم الاسلامي أقوى من العالم الأوروبي. صحيح أن العالم العربي قد انسحب من اسبانيا في نهاية المطاف، ولكنه هيمن عليها مدة خمسة قرون. يضاف إلى ذلك أن ابن رشد مات عام ١١٩٨، وأن ابن خلدون كتب مقدمته عام ١٣٧٧. ثم لم يحصل أي حدث فكري مهم في العالم الاسلامي بعدهما. من تابع خطهما؟ لا أحد. وبالتالي فإن جمود العالم الاسلامي (عربياً كان أم تركياً أم ايرانياً) سابق على الاستعمار الأوروبي بكثير. والاستعمار ليس هو سبب هذا الجمود إن لم نقل «الانحطاط». هذا يعني أن هناك سبباً آخر، سبباً داخلياً على العالم الاسلامي، وهو الذي ولَّد هذا الجمود المشار إليه. ما رأيك بهذا الرأي؟ وهل أجانب الصواب إذ أقوله؟...

أركون: سوف أنتقي من كل اللمحة التاريخية التي قدمتها كلمة واحدة وأركز عليها الحديث هي: كلمة **الهيمنة**. وذلك لأن هذه المسألة ما انفكت تغذي المماحكات الجدالية وسوء التفاهمات بين كلا الطرفين، أي في كل مرة يُثار فيها ذكر «الاسلام» و «الغرب». معك الحق في التفكير بوجود امبراطورية اسلامية واسعة جداً. ولكن أهميتها ودلالتها التاريخية تختلف بحسب ما إذا كنا سننظر إليها في تجلّيها الأول بين عامي (٦٣٢ ـ ١٢٥٨) أم في تجلّيها الثاني أيام العثمانيين بين عامي (١٢٨١ ـ ١٩٢٤)، أي حتى تاريخ إلغاء الخلافة أو السلطنة من قبل أتاتورك.

كان موريس لومبار قد ألّف كتاباً شديد الإيحاء والدلالة بعنوان: «الاسلام إبّان عظمته الأولى» (بين القرنين الثامن والحادي عشر الميلادي، منشورات فلاماريون، ١٩٧١).

M. Lombard: L'Islam dans sa première grandeur (VIII^{e} - XI^{e} siècle, Flammarion, 1971).

وفيه يتحدث عن القوة المالية للامبراطورية وإيقاعاتها العمرانية المتزايدة أو زخمها العمراني. كما يتحدث عن ديناميكية التبادلات التجارية بين أرجائها المختلفة وعن الفضاءات الواسعة وشبكات المواصلات. وفي كتاب مذكور سابقاً تتحدث جانيت

أبو لغد عن الفترة الأولى وتفسر لنا كيف أن الهيمنة راحت تنتقل ـ أو ابتدأت تنتقل ـ من «الاسلام» إلى أوروبا بدءاً من الفترة الواقعة بين عامي ١٢٥٠ ـ ١٣٥٠. وينبغي أن نتابع هذه الدراسة لكي نعرف كيف تمت عملية انتقال القوة والثروة من هذه الجهة إلى تلك حتى انتصرت الرأسمالية الصناعية والنظام الكولونيالي في القرن التاسع عشر. وقد اعتقدت الشعوب الاسلامية المُستعمَرة بسذاجة أن التحرير السياسي متبوعاً بالثورة الاشتراكية طبقاً للمخطط اللينيني يكفيان لاستعادة، إن لم يكن الهيمنة، فعلى الأقل نوعاً من الازدهار الاقتصادي والثقافي يشبه ذلك الازدهار (أو الاشعاع) الذي شهده الاسلام إبان عظمته الأولى. وقد تجسّدت هذه السذاجة بأساليب وكثافات مختلفة في سياسة التحديث التي قادها شاه ايران، وفي الثورة الاشتراكية الجزائرية، وفي الثورة العربية لجمال عبد الناصر، ثم مؤخراً في الحركات الاسلاموية أو الأصولية المعاصرة مع كل الصدامات العنيفة والمأساوية التي ترافقها في السودان والباكستان ومصر والجزائر... الخ.

ضمن منظور المدة الطويلة هذه ينبغي علينا أن نموضع ظاهرة الهيمنة أو الغَلَبة المتزايدة للغرب، وظاهرة التدهور المتزايد للمجتمعات العربية والاسلامية في مرحلة ما بعد الاستقلال (مع كل ما يرافق ذلك من انخلاع وتصدُّع وتراجع وانحرافات ايديولوجية خطيرة). وأفضّل هنا استخدام نعت ما بعد الاستقلال (أو ما بعد الاستعمار) بدلاً من نعت مسلم أو اسلامي عندما نتحدث عن هذه المجتمعات. ذلك أن الإكثار من استخدام مصطلح الاسلام أو المجتمعات الاسلامية يؤدي إلى زيادة التركيز على العامل الديني بدون حق. فمن الخطأ المنهجي أو المعرفي أن نعزو للإسلام كل شيء أو أن نلقي على كاهله مسؤولية كل المصائب التي تعاني منها المجتمعات التي انتشر فيها هذا الدين. وعبارتك التي تقول فيها بأن «هناك سبباً آخر، سبباً داخلياً على العالم الاسلامي هو الذي ولّد هذا الجمود أو الانحطاط» قد توحي بذلك. وكل الأدبيات الشائعة حالياً في الغرب عن الاسلام والحركات الاسلاموية والتطرف... الخ. ما هي إلا تأكيد على رزوح هذه النظرة الهوسية وتعميمها. فكل شيء في نظرها سببه الإسلام!...

لكي نقدّر بشكل دقيق حجم المسؤولية التي تتحملها المؤسسات والثقافة المتولدة عن القرآن وتجربة المدنية، لا بد علينا أولاً من القيام بدراسة اتنولوجية لكل الفئات العرقية ـ الثقافية الموجودة داخل المجال الواسع الذي انتشر فيه الاسلام. فهذه الفئات تؤبد عدداً كبيراً من العقائد والعادات والبنى الاجتماعية والممارسات الشعائرية السابقة كثيراً على الاسلام. ونحن لا نزال بعيدين جداً عن التوصل إلى مثل هذه المعرفة

الاتنولوجية العميقة والعتيقة جداً. صحيح أنهم يتحدثون عن الاسلام الاندونيسي، والاسلام الصيني، والاسلام التركي، والاسلام السنغالي، والاسلام البنغالي... الخ. ولكنهم لا يزالون يلحّون على أولوية وهيمنة تلك التسمية الايديولوجية والعمومية ـ إن لم نقل الضبابية ـ المدعوة: بالإسلام. فالإسلام عندما جاء راح يتفاعل مع هذه الثقافات المحلية المختلفة فيؤثر عليها ويتأثر بها ويتلوّن بألوانها.

أما مصطلح مجتمعات ما بعد الاستعمار فتكمن ميزته في أنه ينطبق على كل مجتمعات العالم الثالث التي شهدت تطوراً تاريخياً، أو مصيراً تاريخياً متشابهاً منذ عام ١٩٤٥ وحتى اليوم. وهو يجبرنا على تركيز الدراسة التحليلية على الجدلية التاريخية الحاسمة التي تتمثل في التضاد القائم بين حداثة متولدة في أوروبا، ثم نقلت على هيئة الهيمنة العسكرية والتكنولوجية والمفهومية لكي تواجه حضارات عتيقة، بالية، هشة، قائمة على الإيمان بالقوى الغيبية وعلى الانتاج الأسطوري للمعنى. وهكذا أسست أوروبا في القرن التاسع عشر **نظاماً قائماً على الظلم واللامساواة**. ولا تستطيع العنجهية العلموية للعقل الوضعي، أو الوعي المتظاهر بتعذيب الضمير والذي ساد لفترة قصيرة بعد الاستقلال في مرحلة ما يدعى «بالتعاون» والذي هو أيضاً متواطىء ايديولوجياً مع الغرب على الرغم من كل المظاهر، أقول لا يستطيعان أن يمحوا الآثار السلبية المدمرة الناتجة عن نظام اللامساواة هذا. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن أعمال المساعدة الانسانية التي تقوم بها هذه الشخصية الأوروبية أو تلك كبرنار كوشنر في فرنسا مثلاً. فهي عاجزة عن تضميد الجراح الناتجة عن الآلام والمآسي المبرمجة سلفاً. ويمكن أن نجد ترجمة محلية لنظام اللامساواة هذا داخل كل بلد من بلدان العالم الثالث حيث أُقيم نظام «الأمة ـ الوطن ـ الحزب الواحد» بعد الاستقلال. فهو نظام قائم على العنف البنيوي من أساسه. وقد حُوفِظ على هذا العنف وعُمِّم من قبل استراتيجية القوة والاستغلال التي تتبعها الأمم الأوروبية أو الغربية المهيمنة. بمعنى أن الهيمنة الخارجية الظالمة ترسخ هيمنة داخلية ظالمة أيضاً.

ونلاحظ بهذا الصدد أن المحلّلين السياسيين والاقتصاديين الغربيين لا يتحدثون اطلاقاً عن هذا العنف المخبوء والبنيوي (أو المفصلي). نقول ذلك وبخاصة عندما تمارسه القوى الغربية المهيمنة ضد البلدان الاسلامية وبالأخص العربية. وذلك لأن هذه الأخيرة واقعة مباشرة تحت نفوذ أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأميركية. فهي تشكل أقرب دائرة نفوذ جيوسياسية للغرب. ولا ينبغي أن ننسى بهذا الصدد أن دولة اسرائيل تلعب الدور ذاته لصالح الغرب منذ تأسيسها عام ١٩٤٨. ونحن نعلم حجم الدور الكبير والحاسم الذي تلعبه للحفاظ على هذا العنف المفصلي أو البنيوي المتأصل

في المنطقة العربية. فغالباً ما يتحول إلى عنف عسكري وبوليسي رهيب يمارس على الشعوب. ولا يمكن أن نفهم سبب ظهور الأنظمة القمعية والديكتاتورية وهيمنتها في البلدان العربية وكذلك ظهور الحركات المضادة لها والمدعوة بالراديكالية «الاسلامية» أو الأصولية أو التزمت «الاسلامي»، إلا إذا موضعناها داخل الإطار العام لهذا العنف المفصلي الذي يمارسه الغرب واسرائيل. فهما مسؤولان بالدرجة الأولى عن رزوح مثل هذا الوضع.

إني إذ أستعرض الأمور ضمن المنظور التاريخي والجيوسياسي والانتربولوجي الواسع لا أقصد إلى حجب العوامل الداخلية أو التقليل من دورها ومسؤوليتها. فوصف استراتيجيات الهيمنة المتغيرة في الفضاء المتوسطي لا يمكن أن يتم بدون دراسة العوامل الداخلية والخارجية. فهذه العوامل الداخلية هي سبب التفكّك المستمر في المجتمعات الاسلامية من ايرانية أو تركية أو عربية. وهي سبب التأبيد الطِّقسي أو الشعائري (أي الجامد) للمؤسسات السياسية والممارسات الثقافية و «القيم» الأخلاقية ـ القانونية ـ الدينية المبتعدة أكثر فأكثر عن ينابيع الاسلام الكلاسيكي، وعن المكتسبات الأكثر رسوخاً للحداثة الأوروبية. أقول وأكرر القول بأن المجريات التاريخية والاجتماعية والنفسية ـ الثقافية التي تقبع خلف الحالة الراهنة المتدهورة لمجتمعات ما بعد الاستقلال لم تحظ حتى الآن بتحريات علمية دقيقة ومرضية. فالدراسات العلمية لا تزال قليلة في هذا المجال.

كنتُ قد دعوت للقيام بأبحاث علمية دقيقة حول الأعمال الكبرى لابن رشد وابن خلدون والشاطبي وغيرهم كثيرين من مفكري القرنين الثالث عشر والرابع عشر. ولكن هذا البرنامج من البحوث لم يلفت حتى الآن انتباه الدارسين والمختصين، سواء في الجهة العربية ـ الاسلامية، أو في الجهة الأوروبية ـ الاستشراقية. فالباحثون الغربيون يفضلون، كما هي العادة دائماً، أن يبحثوا عن أصل «العلة» في الاسلام. فالإسلام، في نظرهم، هو سبب كل المشاكل. هذا مع العلم أنه ينبغي علينا، أولاً وقبل كل شيء، أن ندرس البنى الاجتماعية والعلاقات الكائنة بين السلطة السياسية المركزية وبين الوحدات الاجتماعية المتمثلة بكل القبائل والعشائر والعائلات البطريركية وذلك قبل أن ندرس تأثير الاسلام. لنضرب على ذلك مثلاً المغرب الكبير، فماذا نلاحظ؟ نلاحظ أن مجمل السكان القاطنين بين ليبيا والمغرب الأقصى استمروا آنذاك أي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر في التحدث بالبربرية ما عدا المراكز الحضرية الكبرى والضواحي المحيطة التي لمستها ظاهرة الأَسْلَمة والتعريب. يضاف إلى ذلك أن السلطة المركزية التي قامت بدءاً من القرن الثاني عشر في فاس وتونس أساساً ثم في تلمسان

وبوجي بشكل ثانوي قد شهدت فيما بعد ضعفاً وتفككاً مما ساهم في تشكيل العديد من السلطات المحلية المرتبطة بالطرق الدينية. هذا يعني أن الأطر الاجتماعية للمعرفة قد تدهورت أكثر فأكثر ولم تعد محبِّذة لانتشار فكر عالِم ورفيع المستوى كذلك الذي انتشر في المراكز الحضرية الكلاسيكية كقرطبة وغرناطة وفاس والقاهرة ودمشق وبغداد وأصفهان... ولهذا السبب فشل فكر ابن رشد في الجهة «الاسلامية» ونجح في الجهة الأوروبية ـ المسيحية بدءاً من القرن الثالث عشر. ولهذا السبب أيضاً أدعو لتأسيس سوسيولوجيا الإخفاق أو الفشل في الساحة العربية لمعرفة الأسباب الاجتماعية التي تؤدي إلى فشل فكر ما في لحظة ما من لحظات التاريخ. (لماذا فشل فكر ابن رشد في الجهة العربية ـ الاسلامية، ونجح في الجهة الأوروبية ـ المسيحية؟).

إن هذا المثل الذي ضربته يوضح بكل جلاء مدى تأخر الدراسات التاريخية المطبَّقة على المجتمعات العربية ـ البربرية، والايرانية ـ التركية. فالفضول المعرفي الجديد والمنهجيات الجديدة المتمثلة بعلم الاجتماع التاريخي وعلم النفس التاريخي تظل عملياً خارج اطار الممارسة العلمية «للمستشرقين». إنهم لا يجددون أنفسهم منهجياً بالشكل الكافي. انظر وضع الاستشراق كعلم ووضع علم التاريخ الحديث أو علم الاجتماع في الجامعات الأوروبية ذاتها. عندئذ يمكننا أن نلحظ الفرق بين منهجية الاستشراق، وبين منهجية العلوم الانسانية والاجتماعية.

السؤال الثالث

بولكستاين: لا ريب في أن هذا يختلف كثيراً عما حصل في الغرب. ففي انكلترا مثلاً وجدت تلك الطبقة الارستقراطية من ملاّكي الأراضي التي توازن تأثير لندن والبلاط. يضاف إلى ذلك أن الولايات المتحدة ظلت بلداً ريفياً زراعياً حتى أمد قريب.

أود أن أطرح عليك سؤالاً بخصوص الحركة الرومنطيقية. فقد وجدت هذه الحركة في أوروبا في بداية القرن الثامن عشر. وكانت بالطبع مرتبطة بالطبيعة. هذا أقل ما يمكن أن يقال. لنضرب على ذلك مثلاً شهيراً: جان جاك روسو. ثم نشأت الرومنطيقية بعدئذ في المانيا، وكانت حركة باتجاه الطبيعة، كانت رومنطيقية للحالات الطبيعية للأشياء. أريد أن أسألك: هل وجدت في الثقافة الاسلامية يوماً ما حركة رومنطيقية ذات علاقة بالطبيعة؟

أركون: أقدر كثيراً ميلك المستمر نحو المقارنة. فالمقارنة هي أساس المعرفة والنظر.

فعن طريق المقارنة بين الآداب والفلسفات والأديان والمؤسسات المختلفة يمكننا أن نتوصل اليوم إلى إبداع ثقافة واسعة متسامحة قادرة على تلبية الحاجيات الملحة لمجتمعاتنا التي أصبحت تعددية بقوة الأشياء. ولكن اسمح لي أن أنبّه هنا بكل أسف إلى الملاحظة التالية، وهي: إن تدريس الأدب المقارن في الجامعات الأوروبية لا يتعرض تقريباً بأي شكل لتدريس الأدب العربي أو الايراني... الخ. وحده «إيتايمبل» في فرنسا ناضل طويلاً في هذا الاتجاه ولكنه بقي انساناً معزولاً لا أحد يستمع له. وكذلك الأمر فيما يخص الفلسفة التي ازدهرت في السياق الاسلامي بين القرنين الثامن والثاني عشر، فإن أحداً لا يهتم بها في الغرب، أو قل إن تدريسها في الجامعات الغربية يظل ضعيفاً ومحدوداً جداً. وأما فيما يخص العلوم الاجتماعية المختصة بدراسة الأديان فإنها لا تزال مستمرة في تجاهلها للاسلام أو قل إنها تخصص له مكانة ضئيلة وهامشية. هذه حقائق ينبغي أن تقال. هناك استهانة من قبل الغرب القوي بالتراث العربي ـ الاسلامي.

وبالتالي فمن الصعب، ضمن هذه الظروف، أن أجيب على سؤالك المتعلق بالرومنطيقية: أي منشئها في أوروبا والدور الذي لعبته في القرن التاسع عشر، ثم داخل الثقافة «الاسلامية». هذا السؤال يتطلب دراسة مقارنة كبيرة لكي نستطيع الاجابة عليه. وأول صعوبة تنهض في وجهنا هي صعوبة المصطلح. فمن الجهة الغربية نلاحظ أن المصطلح واضح ويدل على حركة شهيرة، أي حركة شمولية للفكر والخيال الخلاق. وقد تجلت هذه الحركة في مجال الآداب والرسم والموسيقى وفن العمارة والمؤسسات... الخ. وأما من الجهة الاسلامية (إذا ما استخدمنا هذا المصطلح) فإن المشكلة تبدو أكثر تعقيداً. وذلك لأن مجرد استخدام كلمة «اسلام» يعني التحدث عن ثقافة مُهَيْمَن عليها من قبل الاستلهام الديني، وبالتالي فهي مقيّدة بالقيود العقائدية التي تحدّ بالضرورة من شرارة الإبداع الفردي أو وثبات الحرية الخلاقة (تماماً كما لو أننا نتحدث مثلاً عن النزعة الرومنطيقية في ظل الثقافة المسيحية!). يضاف إلى ذلك أن المجتمعات الأوروبية في القرن التاسع عشر قد شهدت الانطلاقة الظافرة للرأسمالية الفاتحة ثم توسعها فيما وراء البحار والمحيطات لاحقاً. كما وشهدت انتصار العقل الوضعي الذي صنّف الثقافات والحضارات إلى صنفين: صنف انساني، كوني، تقدمي، تحريري (أي ثقافة أوروبا وأميركا الشمالية). ثم صنف بدائي، عتيق، تقليدي، محافظ... (أي ثقافة الشعوب المُستعَمرة أو بلدان العالم الثالث وفي طليعتها البلدان الاسلامية). في كل مكان راح الضغط الاستعماري يزيد من تفاقم الوضع ويدفع بالشعوب الأخرى للإنكفاء على ذاكراتها الجماعية، و «قيمها» الموروثة، وطقوسها

الشعائرية، ورغبتها في مقاومة الغزاة الفاتحين. فالتشبُّث بالتراث القديم يصبح ضرورة ماسة في هذه الحالة. وفيما يخص سؤالك عن الرومنطيقية نلاحظ أن الطبيعة غائبة عن الثقافة السكولاستيكية المدرسانية للنُخَب المثقفة. ولكنها حاضرة في الحياة اليومية لسكان الأرياف في القرى والجبال وللرعاة في البوادي والصحارى. وهذا الانغماس في الطبيعة يتجلّى في الشعر المدعو بالشعبي وفي الحكايات والطقوس الريفية التي درسها بيير بورديو بشكل علمي ممتاز في كتابه «الحس العملي»، منشورات مينوي، ١٩٧٠.

كان الشعر الأندلسي في الفترة الكلاسيكية قد تغنّى أيضاً بالطبيعة كثيراً. ولكن لا يمكننا أن نقارن هذه العلاقة الجمالية بالطبيعة أو تلك العلاقة العملية المشتركة لدى كل سكان الأرياف بذلك التحوُّل العميق الذي أدخلته الرومنطيقية إلى النفوس والحساسيات في القرن التاسع عشر الأوروبي. وقد حصل ذلك كما هو معروف في فترة خاصة من فترات التطور التاريخي للمجتمعات الأوروبية. يمكننا أن نوسع من هذه المقارنة لكي تشمل دراسة الحدائق والمنتزهات واستصلاح المناظر الطبيعية الجميلة والمساكن والقصور في الجبال والأرياف وعلى شواطىء البحار... ولكن هنا أيضاً نجد أنفسنا مضطرين لإيقاف البحث المقارن نظراً للتفاوت الكبير في المعلومات التي نمتلكها عن كلا الجانبين الأوروبي و «الاسلامي». فالجانب الأوروبي مدروس دائماً بشكل جيد، في حين أن الجانب الآخر لا يزال مجهولاً إلى حد كبير. فمثلاً لو كنا نمتلك المعلومات الكافية لكان من الممتع أن نعرف ماذا حصل للحدائق العامة والمنتزهات والمناطق الطبيعية والسياحية الكبرى بعد الاستقلال في البلدان التي كانت مُستعمَرة سابقاً. هل طُورت، هل أُهملت، هل تُرِكت على حالها؟... بحسب معرفتي فلم يقم أحد حتى الآن بدراسة علمية شاملة لهذا الموضوع المهم. ينبغي أن أذكر هنا أيضاً تلك الجهود التي بذلتها الحكومات الجزائرية والمغربية والموريتانية... الخ. من أجل تحضير البدو واستيطانهم دون أي أخذ بعين الاعتبار لثقافتهم الخاصة المرتبطة بشكل عميق وحميمي بالصحراء. وعندما أقول الصحراء فإني أقصد ذلك المناخ الطبيعي، الرائع والأخّاذ، لمن يعرفونه عن كثب... إن التوتر الصراعي القائم بين الثقافة الحضرية الاستيطانية وبين الثقافة البدوية قديم جداً، وبشكل خاص في المجال العربي. فهو سابق على الاسلام. وبناءً عليه كان ابن خلدون قد بلور نظريته الشهيرة عن الجدلية الاجتماعية التي تتحكم بالتطور التاريخي للمجتمعات التي تتعايش فيها كلتا الصيغتين «المتضادتين» من الحضارة: أي الصيغة البدوية، والصيغة الحضرية (أو العمران).

السؤال الرابع

بولكستاين: ما أهمية التأثير الذي مارسته الغزوات الوافدة من الشمال والشرق على الحضارة الاسلامية؟

أركون: كان الترك السلجوقيون قد وصلوا إلى فارس والعراق عام ١٠٣٨ عندما نصَّب طغرل بك نفسه سلطاناً في نيسابور. وقد مارست سلالته الحكم حتى عام ١١٩٤ (أو ١١١٧ في سوريا). وقد حلَّ السلاجقة بذلك محل البويهيين الذين كانوا قد أتوا من جهة الديلم وسيطروا على بغداد والريّ وأصفهان من عام ٩٤٥ إلى عام ١٠٥٥. وقد لعبت كلتا السلالتين دوراً هاماً في التأثير على الخلافة. فقد تحولت هذه الأخيرة من حكم فعلي إلى نظام رمزي للهيبة الدينية دون أية ممارسة حقيقية للسلطة السياسية. ذلك أن هذه السلطة انتقلت إلى أيدي الأمير البويهي أو السلطان السلجوقي اللذين تركا الخليفة العباسي في منصبه كرمز شكلي فقط. ومن المعلوم أن منصب الخلافة كان يمثل الهيبة الدينية العليا للمشروعية في الاسلام. ولكن التلاعب به من قبل البويهيين أو الأتراك السلجوقيين أدى إلى الحطّ من قدره كثيراً وجعله يبدو مجرد وهم. وعندما هجم المغول على بغداد عام ١٢٥٨ لم يستطيعوا حتى السماح لهذا الوهم بالبقاء فقرروا إسقاط الخلافة كلياً. ثم جاء من بعدهم الأتراك العثمانيون وحاولوا إعادة تشكيل الامبراطورية الاسلامية، ونجحوا في السيطرة على الشرق الأوسط ما عدا ايران، كما نجحوا في السيطرة على المغرب الكبير باستثناء المغرب الأقصى. لقد حاولت هذه السلالات الكبرى، بنجاحات متفاوتة، أن تحافظ على سلطة مركزية قادرة على السيطرة على امبراطورية كبيرة ذات حدود متموجة ومتغيرة أي غير ثابتة بسبب الصراعات الداخلية من جهة، وبسبب تصاعد القوة والهيمنة الأوروبية من جهة أخرى (كما رأينا سابقاً). ولكن توجد أيضاً سلالات أخرى عديدة ذات طابع محلي وخاضعة لنفس آليات اقتناص السلطة أو فقدانها في العالم الاسلامي. ويمكن للقارىء أن يجد أسماءها وتواريخها الدقيقة في كتاب صادر باللغة الانكليزية للباحث س. ي. بوزورث: «السلالات الاسلامية»، مطبوعات جامعة ادنبرة، ١٩٦٧.

C.E. Bosworth: The Islamic Dynasties, Edinburgh University Press, 1967.

وأما من جهة اسبانيا فإن حركة استرجاعها كانت قد ابتدأت منذ القرن الحادي عشر، ثم تواصلت دون انقطاع حتى سقوط غرناطة عام ١٤٩٢. وتم طرد اليهود والموريسكيين (أو عرب اسبانيا) ثم الاستيلاء على مكاتب الصرافة والوكالات التجارية

المتواجدة على الشواطىء المتوسطية والأطلسية للمغرب الكبير. أودّ أن أذكّر هنا بأن الحملات الصليبية على القدس قد ابتدأت أيضاً في القرن الحادي عشر وأثارت رد فعل السلجوقيين. وهكذا استمر الصراع بشكل لا يرحم بين الإسلام والمسيحية، وازداد تفاقماً واتساعاً بعد ظهور الرأسمالية الصناعية في القرن الثامن عشر. ويتطلب منا هذا الصراع دراسة تاريخية كاملة لا تخضع للأحكام المسبقة للأنظمة اللاهوتية المتضادة التي تنبذ بعضها بعضاً، ولا للايديولوجيات العلمية التي زعمت أنها سوف «تحضّر» الشعوب الأخرى عن طريق الاستعمار الأوروبي (أي تدخلها في الحضارة). وهي المقولة التي استخدمت من أجل تبرير الحملات الاستعمارية.

السؤال الخامس

بولكستاين: صدرت لك مقالة في مجلة «لوموند ديبلوماتيك» لشهر مارس من عام ١٩٩٢. وقد جاء فيها ما يلي: «لقد تقلصت الساحة الفكرية والانتاج الثقافي بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر في كل المجتمعات التي سيطرت عليها الظاهرة الاسلامية كمرجعية أولى مهيمنة». وهنا تركز حديثك على الظاهرة الاسلامية والمجال الجغرافي الذي انتشرت فيه. ثم تتابع كلامك قائلاً: «ولم ينجُ المغرب الكبير من هذا التقلص الفكري الذي تزامن مع صعود الفكر والثقافة والحضارة في أوروبا». ثم تردف قائلاً: «إن الفكر والثقافة العربية الاسلامية ظلا منغلقين داخل اطار الفضاء العقلي القروسطي». إنك تشخص الوضع بكلمات قاسية، ولكن واضحة. ونلاحظ أنك تتحدث أولاً عن الظاهرة الاسلامية (أو الحدث الاسلامي) ثم عن الثقافة العربية ـ الاسلامية. أود أن أطرح عليك هذا السؤال: ماذا كان دور الاسلام في هذه العملية؟

أركون: كنتُ قد تعرضت إلى هذه النقطة بشكل خفيف فيما سبق عندما تحدثت عن تلك المسألة المهمة المتعلقة بتقلص وضمور الساحة الفكرية في كل المجتمعات التي انتشر فيها الاسلام. ولم تحظ الأسباب التاريخية والاجتماعية لهذا التراجع حتى الآن بدراسات علمية جادة إلا في القليل النادر. بل ويمكن القول بأنها لم تُستَكشَف علمياً أبداً حتى الآن. يمكن أن نطرح هنا سؤالاً من هذا النوع: لماذا سيطرت الطرق الدينية وجماعة المرابطين والأولياء الصالحين في كل مكان بعد القرن الثالث عشر أو الرابع عشر؟ لماذا حلت محل الفكر العالِم والجاد الذي كان قد تجسد حتى القرن الرابع عشر بمفكرين كبار من أمثال: فخر الدين الرازي (١٢٠٩م)، أو الآمدي (١٢٣٣م)، أو الشاطبي (١٣٨٨م)، أو ابن تيمية (١٣٢٨م)، أو ابن خلدون (١٤٠٦م)، أو ابن عرفة... الخ. لماذا كان ينبغي علينا أن ننتظر ظهور الجمعيات الاستشراقية في القرن

التاسع عشر كالجمعية الآسيوية في فرنسا، والجمعية الآسيوية الملكية في لندن، والجمعية الشرقية أو الاستشراقية في المانيا... الخ. لكي يتم تحقيق بعض النصوص الكبرى كمقدمة ابن خلدون؟

لقد أخرجها الاستشراق الفللوجي الكلاسيكي من غياهب النسيان ووضعها تحت التداول بعد أن غابت عن أنظار العالم العربي والاسلامي طيلة عدة قرون. فالاستشراق لعب أيضاً دوراً ايجابياً وليس فقط سلبياً كما يتوهم جمهور المسلمين.

كثيراً ما يتحدث الباحثون المختصون عن هذه الوقائع ويحتارون في سببها. ولكن لم يقم أحد حتى الآن بدراسة علمية منتظمة ومُمَنْهَجة لكي يفسر لنا الأسباب: أي لعبة العوامل الداخلية والخارجية وكيفية تأثيرها على مصير المجتمعات الاسلامية (من عربية أو غيرها). ليس من السهل تفسير ظاهرة الجمود أو الانحطاط التي تصيب الثقافات والحضارات.

أما الباحثون العرب والمسلمون فيفضلون الاستمرار في التغني «بالعصر الذهبي» وبتجميد التراث في عصوره الكلاسيكية المبدعة بدلاً من محاولة الكشف عن غياهب مرحلة «الانحطاط» وإنارة كل جوانبها. وإذا لم نضيء هذه الفترة الأخيرة عن طريق المنهجية التاريخية ومنهجية علم الاجتماع التاريخي فإننا لن نتوصل إلى نتيجة حاسمة ولن نفهم السبب. وذلك لأن مرحلة عصر «الانحطاط» هي المؤثرة مباشرة على المرحلة الحالية، بل هي التي ولَّدتها. نحن الأحفاد المباشرون لمرحلة الانحطاط لا لمرحلة الازدهار. وبالتالي فينبغي أن نكشف عن كل أنواع الثغرات والقصور العقلي والانحراف التواكلي والفقر السكولاستيكي (المدرساني) الذي فرض نفسه على الفكر في المجال الاسلامي بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر. إن تشخيص الأمراض التي تصيب الحضارات وتشلها عن العمل قد أصبح أمراً ضرورياً جداً بالنسبة للعرب وعموم المسلمين. فالتشخيص يسبق العلاج.

وأحب، فيما يخصني، أن أستخدم مصطلح الظاهرة الاسلامية أو **الحدث الاسلامي** بدلاً من مصطلح الاسلام كما يفعل الباحثون عموماً. لماذا؟ لأن المصطلح الأول يدل على حدث تاريخي واقعي يمكن حصره بدقة، في حين أن المصطلح الثاني أصبح وكأنه كتلة واحدة، فوق تاريخي، عمومي، غامض. إن المصطلح الأول يتيح لنا أن ندرس بشكل تاريخي وتساؤلي (أي نقدي) ديناً معيناً هو الاسلام. إنه يتيح لنا أن ندرسه في أصله ومنشئه وتحديداته ومقولاته وتوسعه ووظائفه وآفاق معانيه. وكل هذه أشياء تغيرت مع مرور الزمن. وما انفكت تتحول وتتقلَّب طيلة كل تلك المدة الطويلة

من التاريخ. ومن المعلوم أن الصرامة العقلية والحرص على دقة الأخبار والمعلومات والتقيد بالمبادىء المنهجية **للاجتهاد** الذي ساد في العصر الكلاسيكي، كل هذه الأشياء أُهملت ونُسيت في فترة التراجع والجمود. وإذا ما طبقنا المنهجية التاريخية والسوسيولوجية (أو الاجتماعية) نجحنا في جعل ما يبدو أنه فوق التاريخ (أي الاسلام) شيئاً إشكالياً، مندمجاً داخل الزمان والمكان وداخل الصيرورة التاريخية للوجود. وإلا فإن مفهوم الاسلام سوف يظل مفهوماً مجمَّداً، تقليدياً، يقف فوق الزمان والمكان وكأن لا علاقة له بالتاريخ. سوف يظل يُستخَدم كمفهوم تجريدي مغلق بمناسبة وبدون مناسبة لتفسير كل شيء كما يفعل الصحفيون أو المعلقون السياسيون الغربيون في هذه الأيام. إن هذا الاستخدام المهووس لكلمة «اسلام»، هذا الاستخدام الاجتياحي الهائل والعاري من أي حسّ نقدي هو الذي يفرض نفسه اليوم بكل عدوانية من خلال الحركات السياسية المعاصرة المدعوة «بالاسلامية». وهي حركات سياسية بحتة تدخل في صراع ضارٍ ودامٍ مع الأنظمة القائمة من أجل التوصل إلى السلطة ولذا ينبغي كشف القناع الديني عن وجهها. ولهذا السبب أقول بأن المصطلحين اللذين كنت قد استخدمتهما منذ عام ١٩٧٠ تحت عنوان **الحدث القرآني والحدث الاسلامي** يفرضان نفسهما اليوم أكثر من أي وقت مضى. (انظر بهذا الصدد كتابي قراءات في القرآن). إن استخدام هذين المصطلحين ضروري لكي تنقشع الأوهام الضبابية المحيطة بكلمة «اسلام»، ولكي نضع على مسافة نقدية كافية تلك الظواهر المعقدة التي تراكمت بمرور الزمن وتكثَّفت مؤخراً في كلمتين مشحونتين جداً: كلمة «اسلام»، وكلمة «قرآن». وهذا العمل يتطلب منا اختراق العصور لكي نتوصل إلى المعنى الأصلي في طزاجته الأولية.

أما بالنسبة لمقالتي التي تشير إليها في «اللوموند ديبلوماتيك» فقد كتبتها قصداً لكي أرد على ذلك الاستخدام الايديولوجي المتطرف لكلمة اسلام وقرآن من قبل جبهة التحرير الوطني في الجزائر في فترة ما بعد الاستقلال. ولكن تحليلي للوضع الجزائري ينطبق على مجمل دول المغرب الكبير والعالم العربي وحتى على الكثير من البلدان الاسلامية التي عرفت ظاهرة الاستعمار وحروب التحرير الوطني. ذلك أنه ليس الاسلام، كدين، هو سبب كل المشاكل الطاحنة التي تندلع حالياً في كل المجتمعات العربية والاسلامية. ليس هو سبب كل أنواع الفوضى الاجتماعية والسياسية وبخاصة المعنوية التي تعاني منها هذه المجتمعات منذ الاستقلال وحتى اليوم. وعندما أقول منذ الاستقلال فإني أقصد منذ أن تم الانتقال بهذه المجتمعات من المرحلة الزراعية أو البدوية ـ الرعوية، إلى المرحلة الصناعية التي رافقها العمران المتوحش. أقصد ظاهرة

البناء العشوائي والفوضوي التي انتشرت كالفطر في كل مكان. ورافق كل ذلك أيضاً، أو زاد من تسارعه، تلك النزعة السياسوية الطائشة والعمياء لأنظمة الحزب الواحد (أو أنظمة ما يمكن أن ندعوه بالدولة ـ الوطن ـ الحزب). فهي أنظمة لا تراعي حساسية المجتمع ولا تنوعه ولا تعترف بالتعددية الفكرية أو السياسية. إنها تفرض على المجتمع توجهاً واحداً قسرياً.

هناك أشياء كثيرة ينبغي أن تُدرس وتُشرح وتُكتب ضمن هذا الاتجاه لكي نعيد تقييم تاريخ هذه المجتمعات في مرحلة الاستعمار وما بعد الاستعمار. وتنبغي إعادة التقييم على ضوء التطور **المعاكس** للمجتمعات الأوروبية والمجتمعات المدعوة اسلامية، وذلك منذ هجمة الحداثة الفكرية والعلمية والتكنولوجية في الجهة الأولى، ثم هيمنة التقليد أو التتريث في الجهة الثانية فيما يخص كل جوانب الحياة من لغة ومؤسسات وسلوك و «قيم» وثقافة وتعليم. وينبغي أن نلح هنا كثيراً على هذا التطور **المتزامن** والمتعاكس للجهتين كلتيهما إذا ما أردنا أن نفهم السبب، أقصد سبب التفاوت التاريخي الكبير بين كلا النوعين من المجتمعات منذ القرن الثامن عشر. فكلما صعدت أوروبا درجة في سلَّم التطور والرقي انخفضت المجتمعات الاسلامية، وبخاصة المتوسطية، درجة موازية. ونلاحظ اليوم أن الاشارة إلى الثقافة المتوسطية أو الفكر المتوسطي قد اختفت كلياً من ساحة الفكر المهيمن في مجال الاسلام. بل إنهم يحاربونها في بعض الأوساط السياسية بحجة أنهم يرون فيها نوعاً من عودة الهيمنة الاستعمارية، في حين أن الأولوية ينبغي أن تعطى للبحث عن الوحدة ذات المضمون العربي ـ الاسلامي بشكل كلي (انظر حول هذا الموضوع ذي الأهمية الجيوسياسية الضخمة حالياً كتابي: «آفاق مشرعة على الاسلام»، ص ٢٤٦ ـ ٢٧٨).

إن رفض أي انتماء إلى المناخ الفكري للثقافة المتوسطية يبين لنا حجم «الغسل التاريخي» الذي تم للذاكرة الجماعية في المغرب الكبير بشكل خاص. كما يبين أيضاً مدى فعالية إسباغ الصبغة العربية الاسلامية على شخصية الأجيال الجديدة بعد الاستقلال. وهو العمل الذي قامت به أنظمة «الدولة ـ الوطن ـ الحزب الواحد». فبحجة أنهم يريدون محو كل آثار الاستعمار من النفوس فإنهم راحوا يعممون بشكل شعبوي صيغة دوغمائية، وكارهة للأجانب، وأسطورية عن الاسلام. وقطعوا الاسلام حتى ينابيعه الفكرية الأولى أيام كان مبدعاً من أجل تعميم هذه الصيغة المغلقة، الجامدة، اللاتاريخية. وكانوا يهدفون من وراء ذلك إلى خلع المشروعية على السلطة السياسية وتجديد الشخصية العربية ـ الاسلامية «الأصيلة أو الحقيقية». ولكن كلما أجبرنا الاسلام على ملء هذه الوظيفة الايديولوجية المزدوجة، أبعدناه عن آفاقه الروحية

وأماكن انغراسه الفكرية (في الفكر الاغريقي والثقافات الشرق أوسطية القديمة). ولهذا السبب فإني أضع كلمة اسلام حيثما وردت في كتاباتي بين قوسين عندما أريد التحدث عن المقاصد الأولية للخطاب القرآني وعن المنجزات العقائدية لكبار المفكرين المسلمين في «القرون الوسطى» أو في العصر الكلاسيكي المبدع لكي نكون أكثر دقة. فذلك الاسلام هو غير الاسلام الشائع حالياً. ولذا ينبغي التمييز بينهما عن طريق القوسين الصغيرين. ويفضل عندما نريد التحدث عن الاسلام الحالي أن نستخدم كلمة أصولية بدلاً من كلمة اسلام فما هو شائع حالياً ليس اسلاماً بالمعنى الثقافي ـ الحضاري وإنما هو انغلاق وجمود. وأقصد بالأصولية هنا كل تلك التلاعبات الدلالية والمعنوية والايديولوجية والأسطورية التي يمارسها المسلمون كفاعلين اجتماعيين على الدين بالمعنى البحت للكلمة، وذلك من أجل التوصل إلى غايات أخرى غير دينية أو غير روحية. إنهم يريدون بذلك التوصل إلى أغراض دنيوية وسياسية متغيرة ومتناقضة بطبيعة الحال. إن هذه التلاعبات لا تمثل بحد ذاتها أعمالاً حرة أو مبدعة، وإنما هي عبارة عن رد فعل على حالة معينة أو ظرف تاريخي معين. إنها تمثل رد الفعل على مجمل الضغوط أو الإكراهات أو المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تراكمت في المجتمعات العربية والاسلامية بعد الاستقلال (أي بين عامي ١٩٦٠ ـ ١٩٩٠). وبالتالي فينبغي تفسير الوضع الحالي عن طريق عوامل أخرى لا علاقة لها بالدين. نقصد عن طريق دراسة الجدلية الاجتماعية التي ازداد تسارعها في المجتمعات المذكورة بسبب ضغط اقتصاد السوق الدولية. فقد أصبح هذا الضغط لا يحتمل بالنسبة للمجتمعات الفقيرة في العالم الثالث. وزاد من تفاقم الوضع تلك السياسات الفاشلة التي اتبعت من قبل أنظمة الدولة ـ الوطن ـ الحزب الواحد في فترة ما بعد الاستقلال. فلم تستطع أن تلبي الحاجيات الضخمة لسكان يتزايد عددهم بسرعة هائلة. ونحن نعلم أن نسبة الشباب مرتفعة جداً في البلدان الاسلامية إذا ما قيست بالبلدان الأوروبية الشائخة. والشباب حاجاتهم كثيرة. من هنا تنتج المشاكل الحقيقية وينفجر العنف في كل مكان. ما أبعد هذا التحليل الذي أقدمه هنا عن كل تلك الثرثرات الفارغة التي تريد أن تلقي على كاهل الاسلام كدين متعال وفوق تاريخي مسؤولية كل هذه المشاكل. إنها تريد أن تلقي عليه المسؤولية المباشرة لانتشار ظاهرة الأصولية والتزمت في وقتنا الراهن. هذا في حين أن الأسباب الأساسية هي اقتصادية وديمغرافية واجتماعية...

السؤال السادس

بولكستاين: نلاحظ أنك تقيم تمييزاً بين الاسلام كإطار ميتافيزيقي للتأمل، وبين

العقائد الخصوصية للمسلم المتدين. بما أن المسيحي واليهودي يؤمنان أيضاً بالله الواحد ويعتقدان أن الكون من ابداعه وخلقه، وبما أن هاتين الصفتين تمثّلان البنية الأساسية لهذا الاطار الميتافيزيقي، فإني أريد أن أسألك: ما هو الفرق إذن بين الاسلام والمسيحية؟

أركون: كان التراث الفلسفي منذ أرسطو يميز بين التأمل الميتافيزيقي المقود من قبل العقل المستقل غير المشروط بأي معطى خارجي على إرادته أو قراراته الخاصة بالذات، وبين البحث اللاهوتي المقود من قبل العقل الخاضع لمعطى الوحي. إن هذا التمييز ينطبق على الأديان التوحيدية الثلاثة. والدليل على ذلك أنها قد غذّت طيلة القرون الوسطى الصراع نفسه بين كلا الموقفين للعقل: أي العقل المستقل، والعقل الخاضع لمعطى الوحي أي الصراع بين العقل/ والنقل، أو العقل/ والايمان... الخ. وعندما أتحدث عن الاسلام بصفته إطاراً ميتافيزيقياً للتفكير فإني أقصد بالضبط تلك اللحظة التاريخية التي تناطح فيها الفلاسفة ذوو الاستلهام الأرسطوطاليسي ـ الأفلاطوني ثم الأفلوطيني من جهة/ مع اللاهوتيين المدافعين عن معطى الوحي من جهة أخرى. لقد تناطحوا أو تصارعوا على مسائل ذات جوهر ميتافيزيقي من نوع: أزلية العالم أم خلقه أو هل العالم أزلي أم حادث، خلود الروح، المكانة الأنطولوجية للقوة العاقلة، المسبّب الأول والمسبّبات الثانوية، الجوهر والأعراض... الخ.

وقد التقت الفلسفة وعلم اللاهوت على النقطة التالية: ينبغي على العقل أن يقوم بالتحقق من تماسك مقولاته النظرية وصحتها. ويمكن القول بهذا المعنى إن التأمل الميتافيزيقي (أو التفكير الميتافيزيقي) يبحث عن عَقْلَنة العقائد التي يحوّلها أتباع دين ما أو ايديولوجية ما (كالايديولوجية الشيوعية ـ الاشتراكية) إلى مجرد مضمونها النفسي والوجودي، أي إلى شعارات عاطفية. في الواقع، إن مجال العقائد الإيمانية يتسع أو ينتشر بعيداً جداً في الحياة العملية للبشر. ونلاحظ أن الاعتقاد قد أخذ يغزو حتى النظريات العلمية الأكثر عقلانية. ينبغي أن نتذكر ذلك لكي نتخلص من تلك العقلية العلموية (أو المتطرفة علمياً). فهذه العقلية لا تزال حتى اليوم تقيم التضاد المطلق بين **اليقينيات** المبرهنة علمياً من قبل العقل/ وبين العقائد الهلامية، أو غير المؤكدة، أو الخيالية، أو الأسطورية، أو الخاطئة أو المؤبدة حتى الآن من قبل الأديان بشكل خاص. وأقول هنا بأنه ينبغي أن نعيد الاعتبار للأديان بصفتها أنظمة معرفية لا تزال تلعب دوراً مهماً في آليات وطرائق اشتغال ملكاتنا الفكرية والعاطفية. (هذا الكلام موجّه للغرب بالطبع حيث تهيمن العقلية الوضعية العلموية، وليس للعالم الاسلامي حيث يختلف الوضع تماماً).

أعود إلى سؤالك عن مسألة الاختلاف بين الاسلام والمسيحية. ولكي نفهم هذه النقطة ينبغي أن نميز بين مرحلة العصور الوسطى، والمرحلة المعاصرة (أي منذ ١٩٥٠ أساساً). ففيما يخص العصور الوسطى الأولى (أي بين القرنين السابع والحادي عشر) نجد أن نقد العقائد من قبل العقل الفلسفي والعقل اللاهوتي كان أكثر صرامة وحيوية وإبداعية في الاسلام منه في المسيحية. في ذلك الوقت بلغت الحضارة العربية ـ الاسلامية ذروتها. ولكن الحالة راحت تنعكس بدءاً من القرن الثالث عشر، وما انفك التفاوت يتزايد لصالح الغرب المسيحي منذ ذلك الوقت وحتى اليوم. فقد أخذت العقائد في الوسط الاسلامي تسيطر في صيغتها الدوغمائية والمتصلبة التي لا يمكن مسّها أو مناقشتها حتى مجرد مناقشة. لقد سيطرت من خلال كتب التعليم الديني التقليدي ومن خلال الشهادات الإيمانية الشعبوية الموروثة والمحفوظة عن ظهر قلب. ليس هذا فحسب. بل لقد سيطرت العقائد العتيقة السابقة على الاسلام بالهيئة التي ترسخ عليها من قبل القرآن والتراث المكتوب لكل مذهب. وهي عقائد خاصة بالتراثات المحلية التي وجدها الاسلام أمامه عندما دخل لأول مرة. ولم تنته بمجيء الاسلام كما يتوهم الكثيرون وإنما تفاعلت معه فأثرت وتأثرت، أو بقيت على حالها في بعض الأحيان. أي بقيت صامدة كما هي دون أن تتأثر بالدين الجديد الوافد عليها من بعيد. وأما الوسط المسيحي الغربي فقد شهد تطوراً تاريخياً جد مختلف فيما يخص هذه المسألة: مسألة العقائد الايمانية أو الدينية. فقد تعرضت العقائد الأرثوذكسية المسيحية المضبوطة من قبل السيادة العقائدية الكاثوليكية لأول هزّة كبيرة مع اندلاع حركة الاصلاح البروتستانتي وانطلاقة النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر. ثم استمر الصراع الجدلي والتثقيفي المفيد بين الفلسفة واللاهوت، أو بين العلم والدين، أو بين القانون والدين، أو بين الدولة والدين. وما انفك هذا الصراع المبدع والخلاق يغير وضع العقائد الايمانية في المجتمعات الأوروبية وطرائق نقلها والتعبير عنها والتعلّق بها حتى وصلنا اليوم إلى نقطة أصبح فيها أتباع اللاإيمان أكثر بكثير من أتباع الايمان (بالمعنى الديني التقليدي للكلمة). بمعنى أن المتدينين التقليديين الذين يؤيدون الفرائض أصبحوا أقلية قليلة في المجتمعات الأوروبية الحديثة والمعلمنة.

بعد أن ضربنا هذا المثال يمكننا أن ندرك مدى أهمية تطبيق المنهجية التاريخية والاجتماعية على دراسة كل من العقائد المسلَّم بها والمعرفة العقلانية في آن معاً. ويمكننا أن ندرك مدى ضرورتها لكي نخلّص أذهاننا من تلك الكليشيهات الجوهرانية الثبوتية، وتلك الأحكام المسبقة التافهة التي تسجن الاسلام داخل قوقعة المحافظة والدوغمائية المتحجرة لكي تبرز بشكل أكبر مدى تسامح المسيحية وانفتاحها على

مكتسبات الحداثة ومستجداتها. هذا ما يريدونه عن قصد أو غير قصد، بشكل سري أو علني. ولكننا نعلم أن موقف الأديان الكبرى ـ وبالتالي الاسلام والمسيحية ـ متشابه من هذه الناحية، أي ناحية النظر إلى العقل. فكلاهما يفضلان العقل الخاضع لمعطى الوحي، أي الذي يقبل بأفضلية وأسبقيّة آيات الايمان المتضمَّنة في النصوص المقدسة. إنهما يفضلانه على العقل الحر والمستقل. وهذا يعني بالتالي رفض أَرْخَنَة النصوص: أي رفض الاعتراف بأن لها منشئاً تاريخياً يمكن التوصل إليه عن طريق البحث العلمي. إن رفض التاريخية هنا يعني عدم الاعتراف بأن هذه النصوص مرتبطة بالمجريات الاجتماعية **للتقديس والتعالي**. أقصد بذلك تلك المجريات المعقدة التي تخلع القدسية والتنزيه المتعالي على معطيات معينة ليست مقدسة بحد ذاتها ولذاتها. ونحن نعلم أن الموقف الحديث للعقل أصبح يعترف بذلك ويفهمه جيداً. ووحده العقل الحديث قادر على دمج المقدس أو استيعابه باعتباره إحدى القوى المؤثرة القادرة على تغيير القيم والنواميس، ثم باعتباره مرجعية فوق تاريخية صالحة لكل المجتمعات البشرية (بمعنى أنه لا يخلو مجتمع بشري ما من ظاهرة التقديس فهو يمثل ظاهرة انتربولوجية أي بشرية). أما العقل الذي يوجه الخطابات الأصولية المتطرفة في مجتمعات ما بعد الاستقلال،فلا يتميز بكونه رفضاً عقلانياً لمكتسبات الحداثة، وإنما يتميز **بعجزه** نفسياً وثقافياً عن هضم هذه المكتسبات ومعرفة كيفية استخدامها. وحيثما تسيطر الشروط السلبية لممارسة العقل في هذه البلدان، فإن العقل الأصولي يستمر في ممارسة شروره وأضراره الأكثر فداحة. بمعنى آخر فإن العقل الأصولي يجهل تماماً أفضل ما أنتجته الحداثة، وبالتالي فهو يعاديها ويكرهها كرهاً شديداً. والانسان عدو ما يجهله. ولو أُتيح لأتباع الأصوليين السلفيين أن يحسّنوا شروطهم المعيشية وأن يطلعوا على منجزات الفكر الحديث لغيروا موقفهم تماماً من مسألة الحداثة والعلمنة والحرية والديمقراطية.

السؤالان السابع والثامن

بولكستاين: لنضرب مثلاً للدراسة مسألة تواجد النبي ابراهيم في مكة. القرآن يقول بذلك. والقرآن كلام الله ذاته، وبالتالي فلا يناقش على عكس كلام التوراة والأناجيل الذي كان قد كتب من قبل البشر. ولذا نلاحظ وجود نقد تاريخي للتوراة والأناجيل. وهو متطور كثيراً في العالم الغربي، ولكن لا يوجد نقد تاريخي للقرآن. أو قل إنه وجد في العصور الوسطى الأولى إبان ازدهار الحضارة العربية ـ الاسلامية ثم انقطع بعدئذ. أنا أسألك: هل من الواجب على المسلم أن يعتقد بأن ابراهيم الخليل زار

مكة أم لا؟ أطرح هذا السؤال وأنا آخذ بعين الاعتبار أن القرآن يؤكد ذلك... في حين أن الواقع التاريخي لا يؤكده.

أركون: لا أملك إلا أن أقوم برد فعل فوري على هذا التمييز الذي أقمته بين القرآن من جهة، وبين التوراة والأناجيل من جهة أخرى. فكثيراً ما أسمع المستشرقين يلحون على ذلك: أي على مسألة التمييز بين القرآن المتلقّى بصفته كلام الله ذاته، وبين التوراة والأناجيل المعتبرة بأنها خطابات مسجلة من قبل الكتّاب ـ أي البشر ـ وذلك تحت تأثير الاستلهام الإلهي. ينتج عن ذلك أن المسيحي أو اليهودي يشعر بأنه أكثر حرية أمام كتابه المقدس من المسلم، أو هذا ما يعتقدونه. ثم يستخدم المستشرقون هذا الفرق في المكانة التيولوجية (أو اللاهوتية) بين كلا النوعين من الكتب المقدسة لكي يقولوا بأن الاسلام سوف يظل سجين نصوصه المقدسة (أي القرآن) إلى أبد الآبدين لأنه يعتبرها إلهية محضة، في حين أن المسيحية يمكنها أن تنطلق وتتطور بسهولة أكبر.

إن مثل هذا العرض للأمور يدل على مدى جهلنا نحن المعاصرين بمشاكل تاريخ الأديان. كما ويدل على مدى جهلنا بتعقد المشاكل التي تطرحها علينا ما ندعوه عموماً بالكتابات المقدسة. ينبغي أن نعلم بهذا الصدد أن تحديدات كلام الله والكتب التي حُفِظ فيها لم يُعَدْ النظر فيها ولم تجدد دراستها منذ العصور الوسطى. كنت قد قلت سابقاً بأنه فيما يخص الاسلام فإن التفكير اللاهوتي (أو علم الكلام) قد توقف منذ لحظة الأشعري (٩٣٥م)، أو الماتوريدي (١٩٤٥م) أو في أحسن الأحوال مع الإيجي (١٣٥٥م) فيما يخص الجهة السنية. وأما فيما يخص الجهة الشيعية فإنه توقف مع أبي جعفر الطوسي (١٠١٨م) أو مع الحلي (١٣٢٦م) أي منذ أكثر من ستة قرون. إذا كان الوضع على هذا النحو فهل من المعقول أو المقبول أن نردد إلى ما لا نهاية تلك العقيدة التي لم تتعرض لأية مناقشة ثيولوجية حرة منذ القرن الثالث عشر الميلادي؟ وهل ينبغي أن نستمر في الخلط بين جمودية الفكر العائدة إلى التاريخ ومشاكله الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وبين الفتاوى اللاهوتية التي هي عرضة للتغير والتقلب بطبيعتها؟ أقصد بذلك الفتوى المتعلقة بالمكانة اللاهوتية لخطاب شفهي أصبح فيما بعد نصاً مكتوباً، مقدّساً ومقدِّساً (المصحف).

ينبغي أن ننظر إلى الشيء الأساسي فيما وراء الخلافات التفصيلية والثانوية. والشيء الأساسي بالنسبة للأديان التوحيدية الثلاثة هو ظاهرة الوحي. ونحن نعلم أن تأويلها هو الذي يشرط أو يتحكم بالمكانة المعزوّة لكلام الله، و «بالمصاحف» التي جمع فيها وحفظ، وبالنصوص المتلوّة والمقروءة والمفسّرة من قبل المؤمنين ضمن سياقات فكرية

وثقافية متغيرة ومتنوعة بطبيعتها. إن مجمل هذه المشاكل لم يُلحَظ بشكل متساو من قبل جميع اللاهوتيين (أو علماء الكلام) في العصور الوسطى، ولم يعالج بشكل صحيح. بل أسوأ من ذلك: فإن مسألة الوحي كظاهرة تاريخية، ثقافية، لغوية، أدبية، سيميائية دلالية لا تعالج بصفتها تلك من قبل علماء اللاهوت (أو أساتذة الشريعة) الذين يدرسون هذه المادة داخل إطار المؤسسات التعليمية لكل من الأديان الثلاثة. وبالتالي فلا يزال تاريخ الأديان الحديث (أي العلماني بالمعنى الايجابي والمنفتح للكلمة) مضطراً إلى تبرير موقفه في كل مرة أمام المؤمنين عندما يريد أن يدرس الأشياء المتعلقة بمجال «الايمان». ينتج عن ذلك أننا مضطرون في كل مرة أيضاً إلى النقل الحرفي للتحديدات أو للمقولات «الأرثوذكسية» التي يتبناها المؤمنون، باعتبار أن كل ما عداها «اختزالي» وبالتالي مرفوض. هذا إذا لم يتهموه بأنه منحرف، ضال، مهرطق...

كنت قد بلورت سابقاً طريقة للخروج من هذا المأزق فيما يخص القرآن. ينبغي أن نعود ليس إلى الموقف المعتزلي القائل بخلق القرآن، وإنما إلى **المناقشة** التي كانت قد افتتحت بين القرنين الثامن والحادي عشر ثم أُغلقت بعدئذ بشكل تعسفي واعتباطي من قبل السلطة المدنية أو السياسية في القرن الحادي عشر. وقد تمّ ذلك في عهد الخليفة القادر الذي نشر عقيدته القادرية في جوامع بغداد مع خطبة الجمعة بعد أن كانت قد قرئت علنياً في القصر عام ١٠٢٩. وكانت تلك هي الفترة التي ساد فيها ما يدعى برد الفعل السني أو عودة النظام السني لكي يقف في وجه «الأخطار المحدقة» الآتية من جهة المعتزلة والاسماعيلية بل وحتى الأشعرية التي انتُقِدت كثيراً من قبل الحنابلة. إن النتائج المترتبة على هذا التجميد العقائدي للإسلام وللسلطة السياسية كانت حاسمة بالنسبة للمصير الفكري والديني للإسلام. ولا نزال نعاني من آثارها السلبية حتى هذه اللحظة. وذلك لأنه لم يعد ممكناً على الاطلاق أن نذكر ـ مجرد ذكر ـ العقيدة القائلة بخلق القرآن، وهي العقيدة التي نادت بها فئة من المسلمين تدعى بالمعتزلة. لقد أصبحت مرفوضة بعنف من قبل الحراس الحاليين «للأرثوذكسية». لقد فُرِضت الأرثوذكسية العقائدية الصارمة منذ ذلك الوقت فرضاً وبقوة السلاح. ولا يزال الكثيرون من «المثقفين» ملتزمين بهذا الموقف الأرثوذكسي الضيق التزاماً كاملاً ولا يعتقدون بأنه يمكن أن يوجد شيء آخر غيره. وذلك لأنهم لا يلحظون مدى الأهمية النظرية لهذه المسألة الخطيرة بالنسبة لتحديث الفكر الاسلامي. ولو أنهم انتبهوا إلى ذلك لاكتشفوا إحدى أهم المناقشات اللاهوتية واللغوية والانتربولوجية وأكثرها غنى وعمقاً.

هكذا تجد، يا سيدي، أن هناك بحوثاً تمهيدية عديدة ينبغي أن تُنجَز أولاً قبل أن نستطيع الردّ على سؤالك بشكل صحيح. أقصد سؤالك المتعلق بمعرفة فيما إذا كان النبي ابراهيم قد زار مكة لكي يُستقبَل فيها كمسلم أم لا؟. أود أن أذكّر بهذا الصدد بأن الكاتب المصري طه حسين قد تعرض لهجوم عنيف عندما نشر أطروحته الشهيرة عن «الشعر الجاهلي» (عام ١٩٢٩). فقد قال فيها بأنه لا يمكن اعتبار القرآن كوثيقة مثل بقية الوثائق التاريخية التي يمكن الركون إليها. وكان طه حسين يتحدث آنذاك كباحث فللوجي ـ تاريخي في مواجهة علماء الدين التقليديين الذين يجهلون كل شيء عن المنهجية الفللوجية وعن الرؤيا التاريخية المطبَّقتين حتى على النصوص المقدسة (وهذا ما فعله أرنست رينان بالنسبة للمسيحية). بالطبع فإن طه حسين لم يكن يستطيع آنذاك أن يدخل النظرية الانتربولوجية الخاصة بالمعرفة الأسطورية وبالخطاب الخصوصي الذي يعبر عن هذه المعرفة. (انظر بهذا الصدد كتابي «قراءات في القرآن»). بمعنى آخر فإن وضعيته الفللوجية كانت تمنعه من فهم بنية العقلية الأسطورية الساذجة باعتبارها إحدى المعطيات الأساسية في التاريخ.

لكي أوضح كلامي جيداً سوف أقول ما يلي: إن مجيء ابراهيم الخليل إلى مكة يعتبر حقيقة لا تناقش بالنسبة للوعي الأسطوري أو المنغمس في الخيال الأسطوري. ولكنه لا يعني شيئاً يذكر بالنسبة للوعي التاريخي الحديث الذي يضبط الوقائع ضبطاً تاريخياً محقَّقاً. ينبغي أن نعلم هنا بأن الاعتقاد الذي قُدِّس من قبل الزمن والطقوس الشعائرية يشكل جزءاً لا يتجزأ من المتخيَّل الديني للمسلم (انظر بهذا الصدد تضحية ابراهيم التي يحتفل بها المسلمون كل عام بمناسبة الحج إلى مكة: عيد الأضحى). وبالتالي فلا يمكن مناقشتها إلا ضمن اطار البحث التاريخي والكتابة العلمية التي توصل نتائجه إلى القراء. ولكننا نصطدم عندئذ بتلك العقبات المشتركة لدى كل العقائد الدينية التي تحاول أن تحمي «حقائقها» من مناهج العقل النقدي أو البحث التاريخي. فبما أن «الحقائق» الدينية لا تتطابق مع الحقائق الواقعية (من تاريخية أو جغرافية أو فلكية أو فيزيائية أو غيرها...) فإن علماء اللاهوت في كل الأديان ـ وليس في الاسلام فقط ـ يحاولون بأي شكل منع تطبيق المنهجية التاريخية على النصوص المقدسة. ذلك أن أشد ما يخشونه هو أن ينكشف التناقض بين كلا النوعين من الحقائق. والواقع أن المكانة المعرفية لأي إيمان عقائدي ـ حتى ولو كان مدعوماً من قبل علم اللاهوت ـ تظل تستعصي على الدمج داخل المعارف العلمية المُبلوَرة من قبل العقل التحليلي، النقدي، التجريبي. وهذا ما يفسر لنا السبب في فصل كليات اللاهوت عن كليات الفلسفة. كما ويفسر لنا أيضاً سبب الإدانات المتكررة عبر

العصور لعلماء اللاهوت المجددين الذين ينتهكون (أو يخترقون) الحدود المرسومة من قبل حرّاس الأرثوذكسية الأشداء. ونلاحظ أن الاسلام قد شهد بهذا الصدد ولا يزال يشهد توترات صراعية مشابهة لما شهدته بقية الأديان. إنه ليس استثناء على القاعدة كما يعتقد بعضهم سواء في الجهة الأوروبية أو في الجهة الاسلامية. نقول ذلك وبخاصة إن الضغوط الايديولوجية الآتية من جهة الدولة أو من جهة المجتمع تجعل ممارسة البحث اللاهوتي الحر أمراً لاغياً أو متعذراً على التحقُّق في الظروف الراهنة. إن الصراعات الهائجة التي حصلت بين المسيحية الأوروبية وبين العلم الحديث سوف تحصل في الاسلام أيضاً. وربما كنا قد أصبحنا على أبوابها الآن.

السؤالان التاسع والعاشر

بولكستاين: سؤالي واضح: بما أن القرآن كلام الله، فهل من الصحيح أم لا أن ابراهيم قد زار مكة؟ أود أن تجيبني بشكل قاطع لا لبس فيه ولا غموض: أي بنعم أو لا.

أركون: عجيبٌ أمرك! إن إلحاحك على طلب الجواب بنعم أو لا يدل على أنك لا تزال سجين الفكر الثنوي. كما ويدل على مدى صعوبة إحلال المنطق التعددي محل المنطق الثنوي الاستنباطي. ومن المعلوم الآن أن المنطق التعددي يعبر بشكل أفضل عن مرونة الفكر البشري وحيويته. إن العقل الحديث الذي تبنيه علوم الانسان والمجتمع اليوم لم يعد يرمي الأسطورة في ساحة الخطأ أو الخرافات الشائعة اللامتماسكة، أو المتخيَّل الساذج والصبياني. على العكس أصبح يعترف بإمكانية التعايش والتداخل بين المعرفة الأسطورية والمعرفة الأكثر عقلانية. وضمن هذا الإطار الابستمولوجي الجديد، نلاحظ أن مفهوم كلام الله لم يعد يتلقى المكانة نفسها التي كان يتلقاها لدى علماء اللاهوت في القرون الوسطى. أو قل إنه لم يعد يتلقى المعاملة نفسها التي كان يتلقاها على أيدي علماء اللاهوت اليهود والمسيحيين والمسلمين. فهؤلاء كانوا يشتغلون أو يفكرون بأدوات العقل الأرسطوطاليسي الذي كان واقعاً في صراع، منذ ذلك الوقت، مع العقل الأفلاطوني (انظر قصة الصراع الشهير بين اللوغوس والميثوس، أو بين العقل والخيال، أو بين العقل والأسطورة). إن مهمة المعرفة اليوم تكمن في تحديد كيفية اختراق المعرفة الأسطورية للمعرفة العقلانية ودرجة هذا الاختراق وضمن أية ظروف يتم. ومن المعلوم أن المعرفة الأسطورية قد اخترقت حدود المعرفة العقلانية حتى طغت عليها في مجتمعات ما بعد الاستقلال. ويعود ذلك إلى أسباب تاريخية واجتماعية وسياسية وحتى اقتصادية، أو بالدرجة الأولى اقتصادية. وكنت قد تحدثت عن ذلك

فيما سبق. فحالة المجتمعات العربية والاسلامية في مرحلة ما بعد الخمسينات، والسياسات التي اتُّبعت، والفشل البادي على أصعدة كثيرة هو الذي أدى إلى غَلَبة المعرفة الأسطورية على المعرفة العقلانية. وهو الذي أدى إلى شيوع ما يدعى اليوم بالحركات الأصولية أو السلفية أو المتطرفة... الخ. ثم ينبغي أن نطرح تساؤلاً معاكساً: متى يمكن للعقل أن يقوم برد فعل ضد هذا الطغيان الأسطوري والانحراف الايديولوجي، ولماذا ينبغي أن يقوم بذلك وكيف؟ كيف يمكن له أن يقوم بذلك لكي يضمن سيطرة أفضل على منتوجاته المعرفية؟ بمعنى آخر: فإن الساحة الاسلامية تعاني من اختلال توازن فظيع لصالح المعرفة الأسطورية ضد المعرفة العقلانية.

لكي نعود إلى مسألة القرآن، كلام الله، ولكي نفتح ثغرة في جدار الحالة الدوغمائية الراهنة سوف أقول ما يلي: يمكننا أن ننطلق من معطى بسيط، مباشر، لا لبس فيه ولا غموض، معطى لا يمكن أن يرفضه أي مسلم. يتمثل هذا المعطى في الحقيقة التالية: وهي أن الخطاب القرآني مكتوب باللغة العربية والحروف العربية، أي بلغة بشرية محدَّدة تماماً. كما انه محفوظ بين دفتي **المصحف**. وهو يُقرأ ويُتلَى يومياً من قبل البشر. وهم مضطرون لاستخدام وسائل التأويل المتنوعة والمتغيرة والخاضعة للمناقشة بطبيعتها من أجل فهمه وتفسيره. وقد حاولوا بعد موت النبي أن يكرسوا نوعين من البشر هم **العلماء** في الجهة السنية أساساً، **والأئمة** في الجهة الشيعية. ويتميز «العلماء» بمواهب فكرية، في حين يتميز الأئمة بهيبة لدنية ويحاطون بهالة عظيمة جداً. ويعتقد المؤمنون بأن العلماء والأئمة يحتلون مرتبة عالية في العالم إلى درجة أنهم قادرون على تأويل القرآن بالمعنى الصحيح والوحيد للكلمة. بمعنى أنهم قادرون على انتاج تأويلات **معصومة** لكلام الله. ونحن نعلم مدى الدور الذي تلعبه فكرة المعصومية لدى السيادة الدينية العقائدية في الكنيسة الكاثوليكية. وإذن فهناك طبقة من الرجال الأكفياء الذين يتمتعون بكافة الامتيازات الضرورية من أجل المحافظة على مكانة الوحي لكلام الله. ولكنهم في الوقت ذاته يستخدمون وسائل المعرفة البشرية من أجل تأويل هذا الكلام وتطبيقه عملياً. بمعنى آخر فإنه يتم عندئذ المحافظة على العلاقة مع الغيب، على الأقل بالنسبة للمؤمنين. إن هذه العلاقة تستمر حتى ضمن سياق العالم الحديث المُفرَغ من الغيب والعجيب المدهش، أي العالم «الخائب» بحسب مصطلح ماكس فيبر. إنها تستمر حتى ضمن سياق العقل الحديث الذي جعل من الشك منهجاً للتوصل إلى الحقيقة العلمية. والواقع أن استمرارية الاعتقاد المسيحي داخل المناخ الغربي المفرط في عقلانيته يدل على أن المعصومية المعزوّة لبعض السيادات الدينية سوف تستمر فترة أطول في الإسلام وبشكل كامل. وذلك لأن تواجد العقل

النقدي في السياق الاسلامي أضعف منه بكثير في السياق الغربي، وبالتالي فمقاومته لليقينيّات الايمانية أقل بكثير. بمعنى آخر إذا كانت هذه المعصومية لا تزال مستمرة في السياق الأوروبي حتى بعد كل تلك الفتوحات العقلانية التي تحققت منذ ثلاثة قرون من الزمن، فما بالك بالسياق الاسلامي الذي ابتدأ بالكاد يتعقلن أو يتعرف على العقلانية؟!... ولكن مع ذلك يمكن القول بأن صراع المناهج التأويلية وتعددية التفسيرات الذاتية والمؤقتة والمناقشات النظرية حول مفهوم النص ثم تعددية القراءات أو اختلافها بشكل حتمي، كل ذلك سوف يؤدي في نهاية المطاف إلى إجبارنا على القيام بمراجعة جذرية لمفاهيم الوحي، وكلام الله، والنص المقدس، والمعصومية، والهيبة الروحية، والتنزيه أو التعالي... الخ. باختصار: فإننا مضطرون إلى القيام بمراجعة جذرية لكل ما خلع المشروعية حتى الآن على الفتاوى اللاهوتية والأنظمة اللاهوتية السائدة. كل ما كان العمل البشري قد أنجزه وفرضه منذ عدة قرون يمكننا أن نزحزحه عن مكانه أو نعدّله أو نغيره أو نحل محله عملاً انسانياً آخر. وعندئذ يمكننا أن نتوصل إلى فهم جديد للدين ولأصوله ونشأته ووظائفه. ويمكن لكبار الباحثين الأوروبيين المعاصرين من لاهوتيين وفلاسفة ومؤرخين أن يستفيدوا كثيراً من المثال الاسلامي في بلورة هذا التصور الجديد للدين إذا ما أردوا. فالمقارنة توسع الأفق وتغني المنظورات المعرفية. ولو أنهم درسوا المثال الاسلامي إلى جانب المثالين المسيحي واليهودي لأدى بهم ذلك إلى إعادة صياغة مقولاتهم النظرية على ضوء تناظر الحالات الثلاث وتشابه أجهزتها المفهومية ومجرياتها التفسيرية أو التأويلية، واستراتيجياتها التبجيلية عن طريق دمج الوظائف النفسية والحيل الايديولوجية داخل التراث الديني الحي أو نبذها. وكل هذه الأشياء نلاحظها داخل أديان الوحي بشكل خاص. ولكننا نعلم أن كبار الاختصاصيين الغربيين (من أوروبيين وغير أوروبيين) لا يزالون يأنفون من معاملة الاسلام كبقية الأديان الأخرى وبخاصة المسيحية واليهودية. إنهم يأنفون من الربط بينه وبينهما أو من وضعه معهما على المستوى نفسه. وفي معظم الأحيان لا يذكرونه أو لا يدمجونه داخل مجال تاريخ الأديان أو علم اجتماع الأديان. فهو في نظرهم من جنس وبقية الأديان التوحيدية الأخرى من جنس آخر. إن له خصوصية تميزه عن غيره بشكل مطلق، أو هذا ما يعتقدون. وهم بفعلهم هذا ونظرتهم هذه يتحاشون إغناء التفكير النظري حول كل المشاكل التي طرحت في هذا الحوار.

السؤال الحادي عشر

بولكستاين: إذا كنت أفهمك جيداً فإنك تقول بأن كل العبارات التي يحتويها القرآن ليست بالضرورة من كلام الله؟...

أركون: يبدو أنني لن أكون واضحاً بما فيه الكفاية مهما فعلت ومهما جاهدت! لن أكون واضحاً بما فيه الكفاية بالنسبة لك وبالنسبة لكل أولئك الذين يقاربون الاسلام بكل تلك الرغبة في التمييز والنبذ والاستبعاد. ثم بكل تلك الرغبة في طمس أي شيء قد يصل بين الاسلام من جهة، وبين اليهودية والمسيحية من جهة أخرى.

إن سؤالك الجديد يثير مشكلة المصحف الرسمي أو ما كنت قد دعوته في مكان آخر بالمدوَّنة النصية الرسمية والمغلقة (أو النهائية) للقرآن. ذلك أن جمع الآيات القرآنية وتدوينها في مصحف كتابةً قد أثار الكثير من المناقشات والمجادلات بعد موت النبي مباشرة. ومعرفة فيما إذا كانت جميع الآيات المتضمَّنة في المصحف الذي نقرأه اليوم هي من كلام الله كانت قد حُسِمت تماماً من قبل الأرثوذكسية منذ عهد الخليفة عثمان بن عفّان (٦٤٤ ـ ٦٥٦). كان المختصون بالدراسات العربية والاسلامية قد اهتموا بتاريخ النص القرآني وكيفية تشكله منذ القرن التاسع عشر. وقد اتبعوا المنهجية الفللوجية (أو الفقهلغوية) لمعرفة كيف جرت الأمور بالضبط. وأدىٰ تطبيق هذه المنهجية إلى إثارة الكثير من التساؤلات كما هو عليه الحال فيما يخص كل النصوص الكبرى التأسيسية. وأود إحالة القارىء بهذا الصدد إلى كتاب الناقد الفرنسي ميشيل تارديو الذي ظهر مؤخراً: «تشكُّل الكتب المقدسة»، منشورات سيرف، ١٩٩٢.

Michel Tardieu: La Formation des Canons Scriptuaires, Paris, Cerf, 1992.

ويمكن ترجمة العنوان أيضاً: «بكيفية تشكل الكتب المقدسة» أو «كيفية تشكل المصاحف الرسمية المقدسة»، باعتبار أن كلمة المصاحف هنا تنطبق على التوراة والأناجيل والقرآن. فهناك تشابه في العملية التاريخية التي أدت إلى تشكل كل منها.والقرآن لا يمكنه أن ينجو من أن تطبق عليه الإشكالية العامة وتقنيات التحرّي التاريخي المفصَّلة في هذا الكتاب. عندما نقول بأن القرآن الذي بين أيدينا اليوم هو مدوَّنة نصية مغلقة ونهائية فإننا نقصد بذلك أن المسلمين يرفضون منذ القرن العاشر الميلادي أن يفتحوا تلك الاضبارة الشائكة المتعلقة **بتاريخ** تشكل المصحف الرسمي، أو بكيفية تشكل هذا المصحف الرسمي **تاريخياً**. ربما عدت إلى البحث في أسباب هذا التشبُّث أو هذه المحافظة الذاتية على النص الرسمي والنهائي في أماكن لاحقة. سوف أضيف فقط بأن المسألة الحاسمة هنا هي مكانة الوحي، وليس العدد الفعلي للآيات التي تعبر عنه. فنحن نعلم مثلاً أنه حتى داخل المصحف توجد تلك النظرية الخلافية المتعلقة بالآيات الناسخة والآيات المنسوخة. وكان المفسرون المسلمون الكلاسيكيون (أو القدامى) قد ناقشوها كثيراً وخاضوا فيها ما وسعهم الخوض. وهي تستحق اليوم أن تستعاد من جديد لكي نتقدم في فهمنا للأهمية المعرفية والمعيارية للوحي، ثم لكي

نتقدم في حصرنا لكل الآيات (أو العبارات) التي تشكل الوحي الكلي لكلام الله. وسوف يتم ذلك عن طريق أخذنا بعين الاعتبار لما يقوله القرآن عن الأنبياء السابقين على محمد وعن الرسالات الأخرى الموجّهة لأهل الكتاب. إن هذه النقطة، الخلافية جداً حتى في القرآن ذاته، لا تزال تنتظر أيضاً إيضاحاً تاريخياً ولاهوتياً. وإذا ما نجحنا في حلها استطعنا أن نزيل عقبة بسيكولوجية هائلة ومزمنة لا تزال تحول دون المصالحة التاريخية لأهل الكتاب جميعاً: من يهود ومسيحيين ومسلمين.

السؤال الثاني عشر

بولكستاين: هل كان من الممكن للتعالي الاسلامي أن يعبر عن نفسه في لغة أخرى غير اللغة العربية؟

أركون: إن استخدامك لمصطلح التعالي الاسلامي لا يريحني كثيراً. أعتقد أنه من الأفضل أن نحصر مصطلح التعالي بالخطاب الفلسفي المشكّل تحت مسؤولية العقل وحده. ولكن ما إن نجد أنفسنا أمام **الوحي المعطى** أو **معطى الوحي** حتى يصبح من الأفضل أن نتحدث عن الله والاعتقاد الايماني كما يقترحان ذاتهما على افهام البشر من خلال النصوص المقدسة. وأما الخطاب المشكّل من قبل العقل انطلاقاً من الوحي فهو يدخل في مجال علم اللاهوت (أو التيولوجيا) أي التيولوجيا المعقلنة. وهناك لاهوت يهودي ولاهوت مسيحي كما ان هناك لاهوتاً اسلامياً (أو علم كلام، أو علم الإلهيات).

لا ريب في أن مسألة اللغة المختارة لنقل الوحي التوراتي أو الانجيلي أو القرآني تتخذ أهمية حاسمة. ونلاحظ أن القرآن يلح في أكثر من مكان على أهمية اللغة العربية ومزاياها ولماذا اختيرت دون غيرها من اللغات لنقل الوحي. لا ريب في أنه يفعل ذلك من أجل التركيز على تمايزه واختلافه قياساً إلى الوحي السابق عليه: أي الوحي اليهودي بالعبرية، والوحي المسيحي المكتوب باليونانية. ولكن القرآن لا يتحدث عن العبرية ولا عن الاغريقية ولا عن الآرامية (لغة يسوع الناصري). والواقع أن المفسرين المسلمين هم الذين خلعوا مكانة عليا على العربية لأن الله ذاته كان قد خلع التعالي على تراكيب هذه اللغة ومفرداتها عندما استخدمها كلسان مبين لنقل وحيه. وهذه المكانة الخاصة هي التي تضمن التجذّر الأنطولوجي المطلق للمعاني المنقولة من قبل اللغة العربية. وقد استغلت هذه المكانة من قبل منظري منهجية القانون (أو علم أصول الفقه). ومن المعلوم أن هذا العلم اسلامي بحت، وهنا يمكن القول بأن النعت «اسلامي» ينطبق بشكل مطلق ودون مناقشة. ومن المعلوم أيضاً أن جميع كتب أو

رسائل أصول الفقه تبتدىء بمقدمة لغوية طويلة ومكثفة تستعرض الكنوز البيانية والنحوية والبلاغية للغة العربية.

ولكن هناك شيء واحد أساسي يميز القرآن عن الكتب التوحيدية الأخرى، أي عن التوراة والأناجيل. فقد حافظ القرآن على صيغته اللغوية الأولية، أي العربية، في حين أن الكتب الأخرى قد ترجمت بشكل مبكر جداً إلى الاغريقية أو كتبت بها. وهكذا أصبحت اللغة العربية فرضاً لازماً على كل المؤمنين الذين يريدون التوصل إلى قراءة القرآن والأحاديث النبوية والتفاسير الكبرى والكتب التأسيسية للفكر الاسلامي الكلاسيكي. ومن المعلوم أن عدد المسلمين غير العرب أكبر بكثير من عدد المسلمين العرب. بالطبع فإن هذا لا يمنع وجود الترجمات باللغات الأجنبية. ولكن هذه الترجمات تعتبر كعامل مساعد، ولا يمكن أن تحل بأي شكل من الأشكال محل التلاوة الشعائرية للقرآن في صيغته الأولية، أي في اللغة العربية.

السؤال الثالث عشر (انظر السؤال التاسع)

السؤال الرابع عشر

بولكستاين: نسمعك تتحدث أحياناً عن الاسلام الليبرالي. ماذا تقصد بهذا المصطلح الجديد؟

أركون: إن مجرد استخدام مفهوم الاسلام الليبرالي يبين إلى أي مدى يبدو فيه الفكر الاسلامي تابعاً للفكر الحديث في أوروبا أو الغرب عموماً. فمصطلحات من نوع: ليبرالية، دَنْيَوة، علمانية، نهضة، ثورة... الخ. هي مصطلحات تولَّدت تاريخياً من خلال المناقشات الفكرية والمعارك السياسية والاجتماعية التي خاضتها أوروبا منذ القرن الثامن عشر. ونحن نستخدمها على سبيل التشابه والقياس والتوسع لكي تشمل ظواهر متقاربة، ولكن ليست متماثلة أو متطابقة في كل النقاط. أقصد الظواهر التي نشأت في المجتمعات «الاسلامية» منذ القرن التاسع عشر. لنضرب على ذلك مثلاً تلك العلمانوية النضالية الحامية التي فرضها أتاتورك في تركيا في العشرينات من هذا القرن. فهذه العلمانية لم تكن تمتلك القواعد الفكرية أو الثقافية أو الاجتماعية التي امتلكتها العلمانية في فرنسا. كما لم تكن تمتلك نفس التوسع السوسيولوجي والانتشار والفعالية. وقل الأمر ذاته عن مفهوم الليبرالية الذي طبِّق على ما يدعى بمرحلة النهضة الممتدة من عام ١٨٣٠ إلى عام ١٩٤٠ تقريباً. فقد ظهرت في تلك الفترة طبقة من الكتاب والمثقفين والفنانين في منطقة الشرق الأوسط وبشكل خاص

في منطقة سورية ـ لبنان ومصر. كما ظهرت محاولات لإقامة النظام البرلماني وممارسة اللعبة النيابية التعددية. وأعتقد أن ألبرت حوراني هو الذي اخترع هذا المصطلح وفرضه بفضل نجاح كتابه المعروف: «الفكر العربي في العصر الليبرالي». ثم ظهر مؤخراً كتاب لمفكر سياسي أميركي هو ليونارد بندر، وكان بعنوان: «الليبرالية الاسلامية ـ نقد ايديولوجيات التنمية»، مطبوعات شيكاغو، ١٩٨٨. وفيه يستعرض المؤلف بعض أعمال الكتاب والمفكرين المسلمين المعاصرين الذين يحاولون جاهدين أن يفتحوا الفكر الاسلامي على مكتسبات الحداثة الأكثر خصوبة ورسوخاً، وأود أن أنتهز هذه الفرصة لكي أسجل الملاحظة التالية: وهي أن قلة قليلة من الباحثين والمراقبين في الغرب هي تلك التي تتنازل لكي تتحدث عن وجود هذا التيار الليبرالي في الإسلام المعاصر. وبالتالي فينبغي أن نشكر المؤلف على فعله ذلك. فالكتب الأكثر نجاحاً في الغرب والأكثر رواجاً من الناحية التجارية ليست هي تلك التي تتحدث عن التيارات الليبرالية أو التحديثية في الإسلام، وإنما هي تلك التي تتحدث عن تيار الراديكالية «الاسلامية»، والتطرف، والأصولية، والتزمت «الاسلامي»...

وهذا التركيز على تيار واحد من قبل الغربيين يمثل خياراً ايديولوجياً لا تخفى نواياه على أحد. فهو يؤدي إلى تغليب تيار سياسي معين في العالم الاسلامي على تيار آخر موجود هو أيضاً على عكس ما يتوهم الكثيرون. فالتيار الليبرالي (أو التحديثي) موجود، وإن يكن أقل ضجيجاً وفرقعةً من التيار الآخر. وهو تيار يدعو إلى تأسيس فلسفة ليبرالية متكاملة في العالم الاسلامي، وليس فقط نتفاً متفرقة ومتناثرة من الليبرالية. إنه يدعو إلى تشكيل فلسفة ليبرالية من أجل التحضير لليوم الموعود: أي اليوم الذي تتحقق فيه تلك **الطفرة النوعية** للفكر والوعي في الاسلام. وهي حركة تحررية تشبه حركة التنوير التي حصلت في أوروبا القرن الثامن عشر وأدت إلى تغذية العمل الثوري والتغييري اللاحق. ويبدو أن علمي الاجتماع والسياسة قد أخذا يفرضان معاييرهما اليوم على كل الباحثين والمراقبين للوضع الاسلامي. فمعيار التمثيلية أصبح هو السائد في كل الحالات: قل لي من تمثل أو كم تمثل من الناس أقل لك من أنت! وبما أن التيار الأصولي السلفي يمثل عدداً أكبر من الناس، فإنه هو وحده الذي يحظى بالاهتمام والدراسة. وبما أن تيار المثقفين المسلمين الليبراليين أو التحديثيين لا يزال أقل عدداً فإنهم يمررونه تحت ستار من الصمت إلى درجة أن الرأي العام الأوروبي لا يعرف بوجوده على الاطلاق! بل ويقلّل الدارسون الغربيون من حجمه أكثر مما يجب وينعتونه بأنه يمثل أقلية صغيرة جداً لا تستحق حتى الذكر، لأنها غير ذات تأثير على الجماهير الاجتماعية. فهذه الجماهير تتبع الأصوليين فقط وتحسم المصير

السياسي لأنظمة عديدة في العالمين العربي والاسلامي. وهكذا يقللون من أهمية القيمة الفكرية والفلسفية من أجل تضخيم القيمة العددية أو الكثرة العددية فقط. بل إن هذه القيمة الفكرية للتيار الليبرالي كثيراً ما تُغيَّب تماماً لصالح الاهتمام بضجيج التيار الاسلاموي السياسوي. فالذي لا يحدث ضجة حوله أو فرقعة كبيرة لا أحد يهتم به أو يشعر بوجوده! توجد هنا أكثر من خطيئة معرفية أو استقالة فكرية يرتكبها أولئك الذين يُدعَون في الغرب: بكبار علماء الاسلاميات (أي في الواقع كبار المستشرقين). فهم في الواقع يتبعون استراتيجية واضحة لتغييب وحذف كل ما من شأنه أن يحبّذ نمو التيار التحرري أو الليبرالي في الفكر والممارسة والمؤسسات. وتمارس هذه الاستراتيجية بشكل خاص، وكما قلت سابقاً، على المجتمعات العربية في منطقة الشرق الأوسط. وذلك لأنها مرتبطة مباشرة بالصراعات السياسية والرهانات الاقتصادية والمالية ذات الأهمية القصوى بالنسبة للغرب. هذه حقيقة ينبغي أن تقال. فالغرب تهمه مصالحه فقط ولا يهمه تحرر الشعوب العربية أو تقدمها أو دخولها الناجح في الحداثة.

وهكذا تنعقد عرى تحالف موضوعي بين الناطقين الرسميين في الغرب باسم المناضلين الأصوليين الذين يغذّون المتخيَّل السياسي الغربي بشعارات الحركية الاسلاموية الظلامية، وبين الأنظمة السياسية في الجهة الأخرى من المتوسط، أي أنظمة الحزب الواحد التي شجعت على نمو هذه الظلامية بالذات من أجل التعويض عن نقص مشروعيتها، وبين الجماهير الاجتماعية المهمَّشة والفقيرة والمتروكة لحالها من قبل هذه الأنظمة بالذات لكي تتخبط في بحر من البطالة والعطالة. وبالتالي فلا يبقى أمامها من حل إلا التعلق بوهم **الإنقاذ** الذي تقدمه لها الحركية الاسلاموية الثورية. (من هنا تجيء تسمية «الجبهة الاسلامية للإنقاذ» في الجزائر). هذا التحالف الموضوعي ذو الرؤوس الثلاثة يشكل تضامناً غريباً غامضاً، وذلك لأنه يتم بين عدة جهات ذات مصالح متنافرة. ولكنه يشكل تضامناً مبيَّتاً وفعالاً من وجهة نظر تسيير الصراعات الجيو سياسية من قبل الغرب. فالغرب يتحكم بإدارة جميع الخيوط من خلف الستار. وهو يقيم العلاقات مع جميع التيارات ويحسب كل الحسابات...

هكذا نرى أن الليبرالية الاسلامية التي تقدم نفسها أولاً وتتصور دورها أساساً كطليعة فكرية مناضلة تجد نفسها مضطرة لخوض معركة لم تكن تحسب لها الحساب. أقصد المعركة مع القوى الايديولوجية المقنَّعة بقناع المناصب الأكاديمية الأكثر رفعة، والمراتب الأكثر «علمية» والكفاءات الأكثر شهرة. فهؤلاء المستشرقون الكبار يستخدمون هيبتهم العلمية لخدمة أغراض لا علاقة لها بالعلم. وعندئذ قد يسقط

المثقف الليبرالي في الخطيئة ويتراجع عن وظيفته الفكرية النقدية لكي يغطس في المماحكة الايديولوجية ويصب جام غضبه على الاستشراق كما يفعل معظم المثقفين العرب والمسلمين... بالطبع فإني أبالغ قليلاً في قتامة الصورة وسوداويتها لكي أوضح ما أريد قوله بالضبط. ثم لكي أبيّن مدى تشعُّب المعركة وتعقد الحالة التي نعيشها. ثم لكي أوضح أيضاً حجم المغالطات والأحكام المسبقة وسوء التفاهمات التي ينبغي على الليبرالية الاسلامية أن تواجهها اليوم. إن معركتها ليست سهلة على الاطلاق، وذلك لأنها تخوضها على عدة جبهات من داخلية وخارجية. إن امكانيات التعبير عن التقدم ونشر الموقف الليبرالي التحرري في المجالات الفكرية والسياسية والاقتصادية لا تزال محدودة جداً بل ومراقبة بشدة حتى في المجتمعات الأكثر ليبرالية في أوروبا وأميركا الشمالية. فما بالك إذن بالمجتمعات الاسلامية حيث لا يزال الموقف الليبرالي بدائياً وجنينياً؟! وأعترف هنا بأن تجربتي الشخصية في هذا المجال قد أثبتت لي بأن هولندا هي الاستثناء الوحيد الذي أعرفه. أقول ذلك وأنا أشعر بالسعادة لوجود هذا البلد ولسعة صدره وكرم ضيافته. وأتمنى أن تصبح هولندا مثالاً يحتذى في كل أنحاء أوروبا. إن المحاضرات العامة القليلة التي ألقيتها حتى الآن في جامعات امستردام وليدن ولاهاي وأوترخت... قد أثارت من ردود الفعل الإيجابية والاهتمام المتنوع والمتزايد أكثر من ثلاثين سنة تعليم في السوربون!... وعن طريق المقارنة بين هولندا وفرنسا اكتشفت حجم الفرق بينهما. وعلمت إلى أي مدى يظل المجتمع الفرنسي لامبالياً بوجود عدد كبير من المسلمين الليبراليين على أراضيه. وأما فيما يخص الدولة فإنها تحرص بالطبع على مصالحها بالدرجة الأولى، وتعطي الأولوية بالتالي للمحاورين الرسميين في البلدان العربية والاسلامية. وأما المجتمع المدني في البلدان الأوروبية فهو أكثر اهتماماً بالمناقشات الصاخبة أو العاطفية الحامية التي تدور حول العمال المهاجرين. ولا يولي اهتماماً يذكر لتواجد المثقفين المسلمين الليبراليين الذين لا يتاح لهم إسماع صوتهم إلا في مناسبات متقطعة من خلال وسائل الاعلام. وبالتالي فإن تأثيرهم يظل محدوداً ومحصوراً جداً. وبالتالي فإن الجمهور الأوروبي لا يعود يميز بين مسلم ليبرالي تحديثي ومسلم تقليدي متزمت.

لا يمكن للاتجاه الفكري الليبرالي أن يشهد اشعاعاً حقيقياً في مجتمع ما أو مجال ثقافي معين إلا إذا كان معترفاً به ومدعوماً من قبل تيار سياسي عريض وانفتاح اقتصادي مزدهر. ونحن نعلم أن تضافر هذه العوامل المحبّذة لانتشاره في مجتمعات ما بعد الاستقلال لا يزال مفقوداً حتى الآن. ولهذا السبب فإن المثقفين المسلمين المتحررين أو الليبراليين يظلون معزولين وبلا تأثير كبير في مجتمعاتهم. فالأفكار

والمواقف العقلية والقيم التي يؤمنون بها ويحاولون إشاعتها تظل مستحيلة على التفكير من الناحية النفسية، وأجنبية من الناحية الثقافية، وانقلابية من الناحية السياسية. أقصد بأنها انقلابية حتى بالنسبة للأجيال الجديدة التي تربت وترعرت في ظل أنظمة الحزب الواحد بعد الخمسينيات أو الستينيات (أو قل أنظمة «الدولة ـ الوطن ـ الحزب»). وكان يمكن للمجتمعات الأوروبية الليبرالية أن تلعب دور الوسيط المساعد لولا احتقارها للشؤون العربية ـ الاسلامية ولامبالاتها بمصير هذه الشعوب واتباعها لاستراتيجيات الطمس والحذف المشار إليها آنفاً. لنضف إلى كل ما سبق أن الفكر الليبرالي يشهد اليوم (حتى في أماكن ولادته وسطوعه في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية) الكثير من المعارضات والاحتجاجات. كما ويعاني من نواقص عديدة وانصراف أناس كثيرين عنه لأن المفكرين والكتاب لم يتوصلوا بعد إلى طريقة ناجعة لتجاوز هذه النواقص والرد على تلك الاعتراضات. ومما يدعو للاستغراب والتناقض أنه في اللحظة التي انتصرت فيها الليبرالية على الشيوعية وسيطرت على العالم بدون منازع وأصبحت توجه كل الممارسة التاريخية للبشر وكل الفعالية الاقتصادية، أقول في هذه اللحظة بالذات نلاحظ حصول أزمة في العقل السياسي الليبرالي وحيرة أمام «نهاية التاريخ» أو نهاية نوع معين من أنواع التاريخ. كما ونلاحظ عجز الغرب الليبرالي المنتصر عن حل المشاكل التي كانت كامنة أو مؤجلة لوقت طويل، ثم انفجارها حالياً بكل عنف وقوة. في الواقع، إن هذه المشاكل كانت مكبوتة أو مقموعة من قبل الأنظمة التوتاليتارية الاستبدادية، ولكنها انفجرت الآن بعد حلول الحرية والليبرالية المعمّمة (انظر مشكلة يوغسلافيا مثلاً، أو مشاكل جورجيا وأرمينيا وبقية جمهوريات الاتحاد السوفياتي المحتضر).

لا يمكن للفلسفة الليبرالية الاسلامية أن تنجو من آثار هذا المناخ الجديد القلق والمليء بالغموض والمفاجآت. هذا المناخ المليء بالتعثر وبأزمة القانون والقيم على المستوى الدولي. كيف يمكن لنا ـ نحن المثقفين المسلمين المحدثين ـ أن ننخرط في نقد القيمة ومصادر المشروعية الاسلامية في الوقت الذي تفقد فيه أدوات النقد الفكري فعاليتها العملياتية؟ كيف يمكن أن نقوم بذلك في الوقت الذي يصبح التساؤل الأخلاقي ذا أهمية حاسمة، وفي الوقت الذي يلجأ المسلمون إلى التعلق بإسلام مغلق ودوغمائي؟ وهم يلجأون إلى ذلك لكيلا يغرقوا في حمأة التفكك والفوضى الشاملة التي هي أشد خطراً على المجتمع من تلك الحالة التي ورّثتنا إياها سياسة الحزب الواحد! (وهي السياسة التي اتبعت في مرحلة ما بعد الاستقلال ولمدة ثلاثين عاماً تقريباً). فالشعوب بحاجة أيضاً إلى الاطمئنان والأمان، وإلى الارتماء في أحضان

هويتها كملجأ يقيها ويحميها. كما انها بحاجة إلى مبادىء معينة تشدّ من أزرها وتماسكها وتضامنها. وتزداد حاجتها إلى ذلك في أوقات التخلخل الصعبة، أي بعد أن تكون قد شهدت ظاهرة الاقتلاع من الجذور بشكل عنيف، وبعد أن تكون قد تعرضت للاعتداءات الايديولوجية المتكررة وللتدهور الذي أصاب قوانينها الأخلاقية والثقافية بشكل لا مرجوع عنه. ضمن هذه الشروط فإن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو التالي: كيف يمكن لنا أن نفكك عن طريق معاول النقد العلمي هذا الاسلام - الملاذ، هذا الاسلام - الملجأ والوسيلة في الوقت الذي يشكل الأملَ الوحيد بالنسبة لملايين البشر من رجال ونساء؟ أقول ذلك وبخاصة أننا لا نستطيع أن نقدم عنه بديلاً ذا مصداقية؟ هذه هي حيرتنا، وهذه هي بلبلتنا الآن.

هذه هي بعض أنواع التناقضات والصعوبات والحيرات التي تواجه المثقفين الليبراليين المسلمين والتي تجبرهم على الحدّ من جرأتهم النقدية والتخفيف من لهجتهم الاحتجاجية المشروعة، وكذلك من انتهاز الفرصة الملائمة للتدخل في مجرى الأمور بشكل بنَّاء وايجابي.

ولكننا لا نستطيع أن ننتظر إلى ما لا نهاية ظهور الفرص المؤاتية لكي نشمّر عن سواعدنا وننخرط في العمل. فهناك مهام ملحة وأساسية ينبغي أن نضطلع بها فوراً لكي نفتح لمجتمعات ما بعد الاستقلال طريقها الملائم والناجح نحو الحداثة. وعندما أقول الحداثة فلا أقصد بها فقط آخر مرحلة من المراحل المتسلسلة زمنياً للفكر البشري، وإنما أقصد أيضاً وبشكل أخص موقفاً محدداً للروح إزاء مشكلة المعرفة. ومن أهم المهام العاجلة التي ينبغي علينا أن نضطلع بها ونحللها تلك المتمثلة بالمشكلة الدينية. فيبدو لي أن تركيز البحث حول الظاهرة الدينية ينبغي أن تكون له مرتبة الأولوية القصوى. أقول ذلك لأن الدين يلعب دوراً هائلاً في تشكيل الذات الفردية والحياة الجماعية. فالدين، وبخاصة الاسلام، هو الذي يشكل بالضبط **اللامفكّر فيه** الأكثر كثافةً ورعباً وقدماً من حيث الزمن. والحالة في الغرب ليست أفضل من هذه الناحية، لأنهم اكتفوا بِخَوْصَصَة الدين، أي برميه في الحياة الخاصة للإنسان. لقد أرادوا التخلص منه بهذه الطريقة ثم أوكلوا أمره إما إلى البحّاثة المتبحرين الذين يشتغلون في معاهد تاريخ الأديان، وإما إلى مسيِّري أمور التقديس، أي رجال الدين التقليديين. ولكن الفرق بين حالة الغرب وحالة الاسلام هو أنه لا يوجد في الاسلام ذلك التعويض الثمين والرائع المتمثل بوجود الدولة العلمانية وشيوع الثقافة الحديثة في شتى الأوساط الاجتماعية للشعب. وبالتالي فإن المتخيَّل الديني يصبح هائجاً مطلق العنان ولا شيء يضبطه أو يسيطر عليه. وهكذا يستطيع هذا المتخيَّل أن يمزج بين

الانحرافات الايديولوجية الأكثر خطراً، وبين أسطرة الأمل الأخروي (أو الأمل بالنجاة في الحياة الآخرة). ويشكل بذلك خليطاً مرعباً شديد التعبئة والتجييش.

في مثل هذه الظروف ينبغي على المفكرين الليبراليين في الاسلام أن يجيِّشوا كل طاقاتهم لتشخيص مشاكل الدولة والمجتمع المدني والشخص البشري والذات والفرد والقانون والمشروعية وتقوية الوعي التاريخي في مواجهة الهيمنة الطاغية للوعي الأسطوري والإعلام الرديء والتوصيل الأكثر رداءة... الخ. ويا لها من مهام ضخمة وعاجلة وشديدة الجدة بالنسبة للفكر الاسلامي المعاصر. فهو يواجهها لأول مرة بدون أي سند سابق إلا تلك المرتكزات البسيطة التي شكلها الفكر الاسلامي الكلاسيكي. ولكن هذا الفكر على الرغم من أهميته يظل مغلقاً داخل أسوار الفضاء العقلي القروسطي وبالتالي فهو لا يسعفنا في شيء يذكر. وما دام هذا العمل النقدي والبنَّاء لم ينجز بعد فلا حل ولا خلاص. وينبغي أن يُنْجَز داخل اللغات الاسلامية الأساسية (أي العربية والفارسية والتركية والأوردو... الخ). كما ينبغي أن يُنجَز داخل الأطر الاجتماعية ـ الثقافية للبلدان الاسلامية. إذا لم ينجز هذا العمل إذن فسيظل المسلمون يستهلكون المنتجات الثقافية المستوردة كما هو عليه حالهم الآن. وسوف يظلون يعبرون عن غضبهم وإحساسهم بالسخط والمرارة تجاه عالم جائر لا يعبأ بهم.

هذه هي، في خطوطها العريضة، شروط ممارسة الفكر الليبرالي أي الحرّ والتعددي في المجتمعات الاسلامية المعاصرة.

السؤال الخامس عشر

بولكستاين: نحن نعلم أن هناك فرقاً بين الأرثوذكسية والارثوبراكسية. فالأولى تعني الرأي المستقيم أو الصحيح، والثانية تعني السلوك المستقيم أو الصحيح. ويرى البعض أن المسيحية متأثرة أكثر بالأرثوذكسية، في حين أن الثقافة الاسلامية تغلب عليها الأرثوبراكسية. وقد دافع برنار لويس عن الأطروحة التالية. يقول بالنص الحرفي في اللغة الانكليزية: «إن ما يطلبه **الاسلام** من المؤمنين ليست الدقة الحرفية في الايمان، وإنما الاخلاص للأمة ولقائدها الشرعي. لا ريب في أن الانحراف عن العقيدة كان يعتبر شيئاً مزعجاً ومكروهاً، ولكنه لم يكن خطراً. ولذلك لا يوجد ما يدعى بالانقسام أو بالهرطقة في الاسلام لأنه لا توجد هيئة كهنوتية مؤسساتية ذات هرمية مراتبية كما هو عليه الحال في الكنيسة الكاثوليكية. ولا يمكن للمرء أن يتحدث عن حرب الأديان في العالم الاسلامي، لأنها غير موجودة. ومن المعلوم أن حرب الأديان في أوروبا قد قادت إلى العلمنة كحل وحيد. وكان الهدف من تأسيس العلمنة هو

الحيلولة دون انحياز الدولة لأي عقيدة أو مذهب، ومنع اتباع أي دين من استخدام قوة الدولة لصالحهم وحدهم». أي منع الكاثوليك أو البروتستانت من السيطرة على جهاز الدولة. فالدولة ينبغي أن تكون لجميع المواطنين دون استثناء. وإذن فهو يقول بما معناه: لقد تأثر العالم الأوروبي المسيحي كثيراً من حروب الأديان الطاحنة التي جرت أثناء القرنين السادس عشر والسابع عشر. وبالتالي، ولكي يحل هذه المشكلة، فإنه اخترع عقيدة العلمنة من أجل فصل الكنيسة عن الدولة لكيلا يستطيع أي شخص بعد الآن أن يحتكر أرثوذكسية الكنيسة (أو العقيدة الصحيحة للكنيسة) من أجل أن يقمع الناس أو يخضعهم. ويرى برنار لويس أن هذه مشكلة أوروبية بحتة لا توجد في العالم الاسلامي. وبالتالي فإن العلمنة حل أوروبي لمشكلة أوروبية. ثم يقول بأنه لا يمكن فصل الجامع عن الدولة في المجتمع الاسلامي كما فصلت الكنيسة عن الدولة لسبب بسيط هو أن «الجامع والدولة شيء واحد في الاسلام وغير منفصلين أو متمايزين». وبالتالي فمشكلة الفصل لا تطرح نفسها. هذه هي أطروحته باختصار. فما هو رأيك فيها؟

أركون: هناك مسائل كثيرة في نص برنار لويس، وهناك تأويلات متسرعة جداً. ويلزمني أن أكتب عنها كتاباً كاملاً لكي أردّ عليها كلها بشكل ملائم أو كاف. ولكن الوقت ينقصني، وكذلك المكان. سوف أحاول إذن أن أكون مختصراً ودقيقاً.

سوف أقول أولاً كلمة عن الشخصية الجذابة لبرنار لويس. إني أعرفه جيداً. وقد وصلت معرفتي به إلى حد الصداقة الحميمة ورفع الكلفة. وهو يمتلك ثقافة كلاسيكية واسعة يحسده عليها كل من يعرفه أو من يقرأه. إن أسلوبه في اللغة الانكليزية، مسموعاً كان أم مقروءاً، هو من الشفافية والدقة بحيث أنه يؤمّن لمحاضراته ومؤلفاته نجاحاً سريعاً ومباشراً. ولكنه، كبقية أبناء جيله من المستشرقين، ظل لامبالياً بل ومناوئاً للعلوم الاجتماعية أو الانسانية الحديثة ومناهجها. أقصد بذلك كيفية ممارسة هذه العلوم وتطبيقها على مختلف الموضوعات منذ أن كان علما الألسنيات والانتربولوجيا قد هجما على الساحة مؤخراً.

فعندما ننظر إلى المقطع الذي استشهدت به نلاحظ غَلَبة المنهجية التاريخوية الكلاسيكية على فكر برنار لويس. كما نلاحظ غياب منهجية العلوم الاجتماعية. والشيء المؤسف هو أن الآراء الواردة التي يعبر عنها برنار لويس بكل ثقة تصل إلى حد العنجهية، هي مشتركة وشائعة لدى كل الأدبيات الاستشراقية. وهذا يدلك على مدى صعوبة مواجهة كل هذا التيار الطاغي والراسخ في الغرب، وبالتالي صعوبة تقديم أفكار جديدة أو تحليلات جديدة حول الموضوع نفسه.

سوف أركز الانتباه أولاً على كيفية استخدام برنار لويس وآخرين كثيرين (بمن فيهم أنت الذي تحاورني الآن) لمصطلح اسلام. فأنتم تستخدمونه بالحرف الكبير (I) (Islam) بدلاً من الحرف الصغير (i) (islam). وأنتم تضخّمونه جداً وتهولون من تأثيره وأهميته عندما تتحدثون عن المجتمعات العربية أو «الاسلامية». فهو المسؤول عن كل شيء، وهو المهيمن على كل شيء. إنكم تتصورونه كذات جماعية جبارة تخلق جميع الأشياء، وتفسر جميع الأشياء، وتنظّم جميع الأشياء بشكل مقدّس يتعذر مسّه. إنه يبدو كبديل عن الله تعالى كما يتجلى في القرآن: فهو يشرّع، ويفسر، ويستحسن، ويرفض، ويدين... الخ. باختصار: إنه القادر على كل شيء. إن هذا الخلط بين الإسلام والله شيء متواصل ودائم في التصور الغربي للاسلام. وفي الوقت ذاته نلاحظ أن العالم الكبير (أي برنار لويس) ينتقل بكل سهولة ويسر من الاسلام إلى العالم الاسلامي دون أن يتساءل عن مشروعية مثل هذا الانتقال. فالعالم الاسلامي مفهوم شمولي وضبابي يغطي تحته عدداً كبيراً من المجتمعات والمجموعات البشرية المختلفة. وهذه الفئات والمجتمعات شديدة التنوع والابتعاد عن بعضها في الزمان والمكان. إنها من التباعد والاختلاف بحيث أن مفهوم «العالم الاسلامي» يفقد كل فعالية عملياتية (بمعنى أنه ليس مصطلحاً دقيقاً كبقية المصطلحات العلمية) وبالتالي فيصعب استخدامه دون أخذ احتياطات كثيرة.

وينطبق الأمر ذاته على مصطلح الاسلام كما هو شائع لدى المستشرقين. فاستخدامهم له يعكس الرؤيا اللاتاريخية واللانقدية، أي الرؤيا الايمانية والعقائدية الشائعة لدى المسلمين أنفسهم. ولهذا السبب فإني أجد نفسي مضطراً باستمرار إلى خوض المعركة على جبهتين: جبهة الاستشراق التقليدي، وجبهة الاسلام التقليدي. إني مضطر لخوض المعركة على جبهتين لكي أستطيع فرض استخدام نقدي ـ أي تاريخي ـ للمصطلح. (مصطلح اسلام، فهو ليس بدهي إلى الحد الذي يتصورونه).

سوف أترك لبرنار لويس مسؤولية تأكيداته وآرائه حول العلاقة الكائنة بين الدُّنْيَوة وحرب الأديان في أوروبا. فالدُّنْيَوة (أو العلمنة بحسب المصطلح الفرنسي) ظاهرة أكثر تعقيداً مما يظن. وينبغي أن نستخدم أدوات علوم مختلفة لكي نعالجها بشكل صحيح. وينبغي بشكل خاص أن نتجنب المغالطات أو الاسقاطات التاريخية التي يرتكبها برنار لويس عندما يقدم آراءه العمومية الفضفاضة سواء عن الاسلام أم عن أوروبا.

هكذا نجد مثلاً أنه من الخطأ تاريخياً القول بأن «الاسلام لا يطلب من أتباعه الدقة الحرفية أو النصية في الايمان، وإنما الاخلاص للجماعة ولرؤسائها المعيّنين». فالواقع أن

الأمر يختلف بحسب ما إذا نظرنا إلى الأمور من خلال المراحل الأربع التالية: مرحلة تشكيل الفكر والدولة الخليفية (القرنان السابع والثامن للميلاد)، ثم المرحلة التي ندعوها بالفترة الكلاسيكية (٨٥٠ ـ ١٢٥٨)، ثم المرحلة العثمانية (من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر)، ثم المرحلة المعاصرة. ونحن نعلم أن المناقشات الحامية التي دارت حول الفصل بين الذروة الروحية أو الدينية العليا التي هي من اختصاص الفقهاء أو الأئمة المجتهدين فقط، وبين السلطة السياسية كانت قد شغلت المسلمين طيلة القرون الخمسة الأولى على الأقل. وهي تشكل الموضوع المركزي لكل المماحكات الجدالية العنيفة التي جرت بين السنة والشيعة والخوارج. ويمكن أن نضيف إليهم أيضاً المعتزلة والفلاسفة وعلماء الأصول.

صحيح أن هذه المناقشات النظرية لم تؤد في نهاية المطاف إلى تشكيل مؤسسات سياسية مستقلة، كما لم تؤدِّ إلى الفصل القانوني بين الكنيسة والدولة (أو بين الجامع والدولة). ولكن لا ينبغي أن نفسر ذلك عن طريق وجود مانع أزلي في الاسلام ذاته، وإنما عن طريق عوامل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. فينبغي أن نعلم أن هذا «الاسلام» الذي يثيرونه بمناسبة وبدون مناسبة ويرفعونه إلى مرتبة الأقنوم ليس إلا نتاجاً متأخراً للأرثوذكسية الاسلامية وللأنظمة السياسية كنظام الدولة العثمانية والصفارية والمغربية والسعودية. فقد **أمَّمت** جميع هذه الدول الاسلام واحتكرت رأسماله الرمزي لصالحها لكي تعوض عن نقص مشروعيتها أو لكي ترسخ مشروعيتها. وقد بلغت عملية تأميم الاسلام ذروتها مع ظهور أنظمة الحزب الواحد بعد الاستقلال بدءاً من الأربعينات والخمسينات. ويمكن اعتبار الباكستان والجزائر أكبر مثلين على ذلك، فقد بلغت أدلجة الاسلام فيهما حداً لا يمكن تصوره. والسبب هو عدم وجود دولة شرعية سابقة في تاريخهما، وعدم إمكانية تدشين نموذج بديل للمشروعية يكون قادراً على أن يحل محل السلطة الناتجة عن حرب التحرير الوطنية. (أي السلطة التي استلمت الحكم بعد الاستقلال، والتي تستمد مشروعيتها من المرحلة السابقة، مرحلة الجهاد ضد الاستعمار).

ولكن ينبغي أن نعمق التحليل أكثر لكي ندمر تلك الأسطورة القائلة بأن فصل الكنيسة عن الدولة قد تم دفعة واحدة وبشكل كامل ونهائي. لننظر أولاً إلى ما يقوله كبار الاختصاصيين الأوروبيين عن الموضوع. أقول ذلك وأنا أفكر بأعمال جان بوبيرو واميل بولا في فرنسا عن منشأ العلمنة وكيف طبقت. فهما يعترفان بأن العلمنة كانت عبارة عن تسوية وسطى بين الكنيسة والدولة، تسوية تحدد لكل منهما مجاله الخاص الذي يحق لها أن تسيِّره وتمارس وصايتها عليه. وكانت هذه التسوية عميقة قليلاً أو

كثيراً بحسب البلدان (بمعنى أنها كانت لصالح الدولة وضد الكنيسة بشكل يقل أو يكثر بحسب البلد الأوروبي المعني. ففي فرنسا مثلاً كانت أقوى بكثير من بقية الدول الأوروبية الأخرى). وحتى بعد تأسيس النظام العلماني فإن التعاون أو تبادل الخدمات بين الدولة والكنيسة لم يعد مستبعداً. وكذلك التنافس فإنه ظل قائماً من أجل جذب المجتمع المدني وكسبه إلى صف كل منهما. انظر بهذا الصدد حالة المانيا وانكلترا وايطاليا... الخ. بمعنى أن القطيعة لم تحصل بشكل حدي وفوري كما يتوهم البعض. وإنما كانت نتيجة سيرورة تاريخية طويلة ومعقدة. كان الفصل نتيجة عملية جراحية صعبة جداً.

ثم هناك ما هو أهم من ذلك لأنه يمس العمق الفلسفي للأشياء. فالسياسي يقع في قلب العامل الديني، والديني يقع في قلب العامل السياسي، لأن الديني هو المكان الذي يتحقق فيه التقديس عن طريق الشعائر والطقوس والاحتفالات. وإذا ما قرأنا التوراة والأناجيل والقرآن قراءة انتربولوجية حديثة تبين لنا بكل وضوح ذلك التمفصل البنيوي والوظائفي الفعال بين العاملين السياسي والديني، وذلك على مستوى المرحلة التأسيسية للأديان. انظر بهذا الصدد ما قلته عن سورة التوبة في كتابي: «آفاق مشرعة على الاسلام». هذا فيما يخص العلاقة بين كلا العاملين أثناء ظهور الأديان وانبثاقها لأول مرة. وأما فيما يخص العلاقة بينهما في آخر مرحلة وصل إليها التطور التاريخي في أوروبا، فانظر ذلك الكتاب الجماعي الرائع الذي صدر تحت اشراف بيير نورا في ستة أجزاء بين عامي ١٩٨٤ ـ ١٩٩٣ عن دار نشر غاليمار. عنوان الكتاب: «مقامات الذاكرة» أو «مواضع الذاكرة». ويبين لنا هذا الكتاب كيف أن فرنسا العلمانية والجمهورية قد انتخبت واصطفت أسماء بعض الأبطال والشخصيات والأحداث واللحظات التأسيسية الخاصة بالمشروعية الجمهورية من أجل ترسيخها وتسجيلها في الذاكرة «القومية» أو الوطنية. وقد استخدمت لذلك طقوساً واحتفالات وشعائر معينة تذكرنا بطقوس الدين الذي حذفته الدولة الجديدة من على سطح المسرح السياسي. فالمجريات والآليات المستخدمة لخلع المشروعية على النظام السياسي وتأسيس العقائد الايمانية تظل هي هي، ولكن مضمون التنظيرات والأدوات المفهومية ومواقف المؤسّسين للنظام الجمهوري الجديد وخطاباتهم تتغير. وعندما نجد أنفسنا اليوم أمام الأزمات الحالية للنظام الديمقراطي فإننا نسمع بعضهم ينادي بضرورة توافر المزيد من الأخلاق، والمزيد من المصداقية لدى القيادة الفكرية والقضائية والروحية فهناك فضائح أخلاقية كبيرة حتى في الأنظمة الديمقراطية. انظر حالة فرنسا مؤخراً. بمعنى آخر فإن التاريخ أو مستجدات التاريخ تضطرنا لإعادة تفحص مشكلة كنا قد اعتقدنا أن التطور الأوروبي قد حلها منذ زمن بعيد. في الواقع أن الثورات الأوروبية الحديثة

كانت قد طمستها. تتلخص هذه المشكلة فيما يلي: كيف يمكن إيجاد معنى ما للوجود البشري؟ كيف يمكن أن نحدد غايات متعالية للعمل التاريخي؟ بالطبع فأنا لا أقصد بكلامي هذا العودة إلى الوراء، أي إلى التعالي والتقديس الوهمي للأديان التقليدية. ولكن الفلسفة الذرائعية والوظائفية التي تقبع خلف الممارسة السياسية منذ أن تم حذف كل أشكال التعالي يعرض بشريتنا لتمزقات لا نهاية لها. أقصد بذلك أن الانسان لم يوجد على سطح الأرض فقط من أجل تحقيق أكبر قدر من المردودية الاقتصادية ومن أجل تشغيل الآلات والاستمتاع بحياة الاستهلاك إلى أكبر حد ممكن. ويبدو أن غائية الحياة في المجتمعات الغربية الرأسمالية المتقدمة قد أصبحت هكذا: أي تحقيق المزيد من الربح المادي وعدم المبالاة بوسائل التوصل إلى هذا الربح، هل هي أخلاقية أم لا. ثم عدم المبالاة اطلاقاً بالآخرين، أي بالشعوب الأخرى التي تئن تحت وطأة الجوع والحرمان والفقر. فالعقلية الذرائعية السائدة الآن في الغرب لم تحذف فقط الغائية الأخروية للأديان التقليدية وإنما حذفت أيضاً كل غائية أخلاقية أو روحية. وأصبحت تستهزىء بكل ما ليس ربحاً مادياً، أو صفقات تجارية، أو فعالية مادية وتكنولوجية.

السؤال السادس عشر

بولكستاين: أستاذ أركون: أنت تقول بأن العالم الاسلامي لم يساهم في عملية الدَّنْيَوة أو العلمنة. لماذا؟

أركون: نعم. هذا فصل من فصول التاريخ لم يكتب بعد. ولكن أود أن ألفت انتباهك إلى أنك تعود لاستخدام مصطلح العالم الاسلامي من جديد. وكما قلت لك سابقاً فإن العالم الاسلامي شاسع واسع، وهو شديد التنوع والاختلاف إلى درجة أنه يصعب علينا تبني مثل هذا المصطلح. فالمصطلح الذي لا يدل على حقيقة منسجمة أو كيان موحد ليس مصطلحاً فعالاً ولا شغّالاً. فأنا لا أستطيع أن أتحدث لك هنا عن أندونيسيا، وهي قارة لوحدها وتشكل أكبر دولة «اسلامية» من حيث العدد. ولا أستطيع أن أتحدث لك عن تلك «الأقلية» الاسلامية الضخمة في الهند، ولا عن المسلمين في بنغلاديش أو الباكستان... أقول ذلك على الرغم من أن عدد المسلمين في كل واحد من هذه المجتمعات يتجاوز اليوم المائة مليون نسمة! وإذن فعن أي «عالم اسلامي» تريد أن أتحدث؟ سوف أقترح عليك أن نقصر طموحنا في هذه الدراسة على تناول العالم الايراني - التركي - العربي - البربري. وهذا بحد ذاته نطاق جغرافي - تاريخي شديد الاتساع ويتجاوز حتى امكانياتنا في الفهم والاستيعاب. ولكن مع ذلك

دعنا نحصر اهتمامنا به، فهو متجانس تاريخياً ويتميز بصفات مشتركة ودائمة. فهذا النطاق هو الذي شهد ظهور الحضارات المتوسطية والشرق أوسطية الكبرى وتشكّلها وتوسعها. وهو الذي شهد ظهور أديان الوحي الكبرى من يهودية ومسيحية واسلامية، كما وشهد أيضاً الزرادشتية والمانوية. وهو الذي شهد ظهور الأنظمة القانونية والفنون المعمارية وتقنيات الريّ والزراعة والآداب. وكلها أشياء انتشرت وشاعت حتى وصل تأثيرها إلى أوروبا. ونحن نعلم أن الاسلام قد ساهم إلى حد كبير في نشر هذه الأفكار والصور والتصورات والقيم والفنون وأنماط الحياة داخل ذلك النطاق الجغرافي الواسع الأرجاء. كما ونعلم بأن أوروبا القرون الوسطى تدين بالكثير للإسلام ولعطائه الحضاري. والسؤال الهام الذي يطرح نفسه هنا هو التالي: لماذا تخلف هذا الفضاء الغني جداً بالامكانيات الثقافية والفكرية والعلمية والتقنية والاقتصادية عن ركب الحضارة والتقدم، لماذا أصبح في المؤخرة بعد أن كان في المقدمة؟ لماذا ظل على هامش الحركة الحضارية التي نهضت بأوروبا الغربية وحدها بدءاً من القرن الثالث عشر؟ كانت الباحثة جانيت أبو لغد قد قدمت عناصر أولى مهمة جداً للإجابة عن هذه الأسئلة في كتابها: «قبل الهيمنة الأوروبية». وأما المؤرخ الفرنسي الكبير فيرنان بروديل فقد قدم ايضاحات تاريخية أكثر اتساعاً وشمولية في كتابيه الكبيرين: «المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني، طبعة ثانية، ١٩٦٧». ثم: «تاريخ الحضارة المادية». ثلاثة أجزاء، ١٩٨٠.

ولكن المرحلة التي تتطلب تفحصاً أكثر عمقاً من أجل الاجابة عن هذا السؤال هي المرحلة العثمانية (١٥١٦ ـ ١٩٢٤). لماذا؟ لأنها هي التي رافقت الصعود الذي لا يقاوم للحداثة في أوروبا، صعود متدرج ومتواصل دون تقطّع منذ القرن السادس عشر. قلت رافقتها وكان الأصح أن أقول: تزامنت معها. ذلك أنها لم تفعل شيئاً لكي تلحق بها أو توازيها. وكانت في ذلك الوقت تسيطر بشكل مباشر أو غير مباشر على مقدرات ذلك النطاق الجغرافي الواسع الأرجاء والمدعو «بالعالم الاسلامي» (سيطرتها على ايران والمغرب الأقصى كانت غير مباشرة). لقد سيطرت على تلك المنطقة الايرانية ـ العربية ـ التركية ـ البربرية حتى القرن التاسع عشر دون أن تساهم في تطويرها أو تقدمها. وهكذا بقينا متخلفين جداً عن النجاحات الهائلة التي حققتها أوروبا على مختلف الأصعدة: من علمية واقتصادية وسياسية وقانونية وفكرية. ولم تفعل الامبراطورية العثمانية أي شيء لردم هذه الهوة التي ما انفكت تتسع وتتزايد بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط كلتيهما. ولذا أرجو ألا نتهم مرة أخرى هذا الأقنوم «الاسلام» ونعتبره المسؤول عن كل شيء: أي عن تلك اللامبالاة أو الجمود تجاه ما

يحدث من طفرات نوعية حاسمة في عالم قريب (أوروبا). كانت السيدة مادلين س. زيلفي قد درست هذه الأسباب المعقدة في دراسة أكاديمية متعمقة. وينبغي تعميم منهجيتها على كافة المجتمعات الواقعة ضمن دائرة الامبراطورية العثمانية أو المضادة لها. عنوان هذه الدراسة هو: «سياسة العبادة: رجال الدين العثمانيون في العصر ما بعدالكلاسيكي» (١٦٠٠ ـ ١٨٠٠). مينابوليس، ١٩٨٨.

وتخبرنا هذه الدراسة أن **العلماء** (أي رجال الدين) كانوا يشكلون طبقة طفيلية، محافظة ومهيمنة. وقد وصل الأمر بهم إلى حد احتكار السلطة القضائية بشكل عائلي وراثي. وسمح لهم السلطان العثماني بذلك مقابل تقديم الولاء له وخلع المشروعية اللاهوتية على سلطته المركزية (في الواقع أنها مشروعية ايديولوجية بحتة وليست دينية أو لاهوتية). وفي الوقت ذاته كانت أوروبا تضجّ بالمفكرين النقديين الأحرار: من أمثال سبينوزا، لايبنتز، هوبز، جون لوك، فولتير، روسو، مونتسكيو... الخ. هذا يعني أن الوظيفة التحريرية النقدية التي مارسها هؤلاء المفكرون الكبار كانت مستحيلة على التفكير في الجهة «الاسلامية» عربيةً كانت أم تركية أم فارسية أم بربرية. أضيف إلى ذلك قائلاً بأن البورجوازية الرأسمالية التي كانت تدعم هذه الأفكار الليبرالية (أي التحررية) في الجهة الأوروبية وتساهم في إذاعتها ونشرها ضد النزعة المحافظة والانغلاقية لطبقة النبلاء والاكليروس، لم يكن لها أي وجود في الجهة «الاسلامية» (استخدم ضد رغبتي نعت «الاسلامية» الذي يخبىء تحته في الواقع قوى اجتماعية وآليات سوسيولوجية وثقل تاريخي لم يُحلَّل حتى الآن ولم يُدرَس). هذه هي بعض العوامل الداخلية التي ساهمت في هيمنة التخلف والجمود على الجبهة الاسلامية. ولكن ينبغي أن نضيف إليها العوامل الخارجية التي لعبت دوراً في هذا التخلف أيضاً. فالعوامل الداخلية، على أهميتها، لا تستطيع لوحدها أن تفسر لنا سبب الرزوح الدائم لنزعة المحافظة الفكرية والاجترار المكرور للعبة الآليات الاجتماعية المحلية في الجهة الاسلامية. فقد كان التنافس حاداً جداً بين العثمانيين والأوروبيين من أجل الهيمنة على حوض البحر الأبيض المتوسط ومنطقة البلقان. وكان ضغط أوروبا كبيراً على الجهة الاسلامية مما أدى إلى تجميد الأمور فيها أكثر فأكثر. ثم حسمت المعركة لصالح أوروبا كلياً فيما بعد ودخلنا في عصر الفتوحات الاستعمارية التي زادت الطين بلّة وأدت إلى استطالة حالة الجمود والهمود في المجتمعات العربية والاسلامية قاطبة. واستمرت هذه الحالة حتى مجيء عهد الاستقلالات عام ١٩٥٠ ـ ١٩٦٠. (فالتهديد الخارجي يؤدي إلى الانكفاء على الذات ويرسخ نزعة المحافظة الفكرية ويمنع انبثاق الفكر النقدي الحر).

سأذهب إلى حد القول بأن الاسلام كدين (أي كجملة من الطقوس الشعائرية والعقائدية التي تهدف إلى تقريب الإنسان من الله) ما انفك طيلة تاريخه أبداً، أي منذ ولادته وحتى اليوم، يُستَخدم من قبل الفاعلين الاجتماعيين، أي المسلمين، كأداة. أقصد بأنه استخدم دائماً كأداة **لايديولوجيا الكفاح** التي كانت تدعى بالجهاد سابقاً. فقد استخدم كأداة كفاحية من أجل توسعه الأول وفتوحاته (٦٣٢ ـ ٧٥٠ تقريباً)، ثم استخدم كأداة كفاحية ضد حملة استرجاع اسبانيا في الأندلس والمغرب الكبير. ثم استخدم كأداة كفاحية ضد الصليبيين في منطقة الشرق الأوسط. ثم استخدم كأداة كفاحية من أجل توسعه الثاني في العصر العثماني الأول وحتى الهزيمة الكبرى أمام الأوروبيين في معركة ليبّانت عام (١٥٧٢). ثم استخدم فيما بعد كأداة للحماية الذاتية بعد القرن السابع عشر. ولكن الكفاح لم ينته بعدئذ. فها هي الحركات الاسلاموية (أو الأصولية) تنشّطه من جديد في عصرنا الراهن عن طريق استخدام نتف متقطعة من المعجم الديني القديم والعقيدة التقليدية الموروثة. إنها تستخدمه ضد الأنظمة الحاكمة والدول القومية والامبريالية (أي التوسعية) التي يمثل الصرب آخر تجسيد لها.

هكذا نرى مدى تعقد هذه المغامرة التاريخية ومدى تداخل الخيوط والعوامل وتشعبها. كما ونرى مدى فقرنا المدقع في المعلومات والتحليلات الجادة للأمور. فالمجتمعات العربية والاسلامية تظل غير مدروسة وغير مفهومة حتى الآن. ولكن ذلك لا يمنع مراكز القرار الغربية من مواصلة استراتيجياتها في الهيمنة على العالم، ولا يمنع المناضلين الاسلامويين من رفع الصوت احتجاجاً وغضباً، ولا يمنع الصحفيين الأجانب من تقديم سيل من التعليقات والتقارير عن الوضع اليومي في الجزائر ومصر والسودان وايران... الخ. كما لا يمنع العلماء المستشرقين من تقديم التفسيرات الموضوعية حول: لماذا يظل الاسلام خطراً على الغرب؟ لكأن عالم الاسلام في ضعفه الراهن يستطيع أن يهدد الغرب!...

وكل هذا يشكل في الواقع جزءاً لا يتجزأ من الحداثة التي يقدمونها دائماً وكأنها خلاص للعالم. ينبغي أن نقوم أيضاً بنقد للحداثة وممارساتها الايديولوجية والسلطوية، وليس فقط بنقد التراث الديني التقليدي. فالحداثة ذات وجهين، وجه تحرري انساني، ووجه أناني نفعي.

السؤال السابع عشر

بولكستاين: ولكن لم تحصل في الاسلام حروب دينية...

أركون: أرجوك! دعنا نظل على الأرضية التاريخية والاجتماعية، بمعنى آخر: دعنا نكون مؤرخين محترفين وسوسيولوجيين يقظين. وينبغي أولاً أن نتحاشى المغالطة التاريخية فلا نقارن بين الأشياء إلا إذا كانت تحتمل المقارنة فيما بينها، وإلا فسوف نخطىء التحليل والنظر. لا ريب في أن القانون الاسلامي قد كفل لأهل الكتاب من يهود ومسيحيين حقوقاً لا نجد لها مثيلاً في أوروبا المسيحية آنذاك. كان ذلك في ظل نظام الخلافة. هذه حقيقة واقعة لا يمكن لأحد إنكارها. ولكن الحرب الضروس جرت بين المسلمين أنفسهم. وقد حصل اضطهاد كبير للفئات غير السنّية، ولا تزال آثاره بادية للعيان حتى يومنا هذا. انظر ما حصل للخوارج مثلاً أو للاسماعيلية أو للشيعة الإمامية، فقد ذاقوا طعم الهوان من ملاحقة السلطات السنّية. يكفي أن نلقي نظرة على وضع الإباضيين في المزاب أو جربة أو جبل النافوسة أو امارة عمان لكي نتأكد من أن الاضطهاد الأموي لا يزال حياً في الأذهان والذاكرة. وبالتالي فإن حروب الأديان أو المذاهب ليست مقصورة على أوروبا واضطهاد الكاثوليك للبروتستانت طيلة عدة قرون في فرنسا مثلاً.

صحيح إن صعود النزعة الفردية في أوروبا وكذلك اقتناص الحريات وانتشار البروتستانتية وتزايد أهميتها في مواجهة السلطة العقائدية الكاثوليكية، كل ذلك قد جعل الصراع أكثر عنفاً ولكنه كان أكثر انتاجية وخصوبة في الوقت ذاته. فقد ولَّدت هذه الصراعات حريات جديدة في أوروبا! وبالتالي فلم تكن عبثاً ولم تذهب سدى، ولم تكن كلها سلبية. ينتج عن ذلك أن الجدلية الاجتماعية والسياسية التي حصلت في أوروبا لا تشبه ما حصل في المجال الاسلامي. فقد أدت في أوروبا إلى اقتناص حق التفحص الحر أو النقد الحر للعقائد. بل واتسع هذا التفحص الحر لكي يشمل الكتابات المقدسة ذاتها. كما وشمل سلطة الدولة. ولكن لم يحصل أي شيء من هذا القبيل في الاسلام. فحق التفحص الحر أو حرية الضمير لم نتوصل إليهما حتى الآن في السياق «الاسلامي». ولكنني أقول هنا وأكرر القول بأنه ليس «أقنوم الاسلام» هو الذي يمنع ذلك. هناك أسباب أخرى عديدة يطول الخوض فيها. فلو كان الاسلام يختلف عن المسيحية جوهرياً أو أزلياً كما يزعم البعض لما حصل الاضطهاد الديني والمذهبي داخل المسيحية ذاتها ولمدة قرون طويلة. ولولا النهضة العلمية والفكرية والاقتصادية والتكنولوجية لأوروبا لما استطاعت أن تتخلص من حروب الأديان ومن الحساسية المذهبية القروسطية المتعصبة. وعندما تحصل مثل هذه النهضة في المجتمعات العربية والاسلامية فإنها ستتمكن من تجاوز الحساسية القروسطية للمذاهب والطوائف الدينية. وإذن، فالعملية معقدة وطويلة وتتداخل فيها عدة عوامل لا عامل واحد.

السؤال الثامن عشر

بولكستاين: إذا كنت قد فهمتك جيداً فإن هذا يعني أنه لا توجد أرثوذكسية في الاسلام. وهنا تلتقي بأطروحة برنار لويس التي تقول بأن الأرثوذكسية حكر على العالم المسيحي.

أركون: أبداً، أبداً. هذا شيء غير صحيح على الاطلاق. هنا أجد نفسي في تضاد كامل مع برنار لويس. أقول ذلك وبخاصة إذا كان المقطع الذي استشهدت به غير منزوع من سياقه بشكل تعسفي. وذلك لأن برنار لويس يعلم جيداً بأن الصراع من أجل الأرثوذكسية (أي من أجل الاسلام الصحيح) كان عنيفاً جداً في الاسلام. فعليه اختلفت الفرق والمذاهب. وكان طويلاً ومريراً كما يحصل في كل الأديان التي ارتبطت برهانات كبرى من أجل السلطة.

لننظر إلى المسألة عن كثب. نلاحظ أولاً من وجهة نظر ثيولوجية أنه لا يمكن أن توجد إلا أرثوذكسية واحدة، أي اسلام صحيح واحد، وما عداه فمنحرف وضال. لا يمكن ـ من وجهة النظر اللاهوتية التقليدية بالطبع ـ أن يوجد إلا تأويل واحد صحيح للوحي. وهذا التأويل الوحيد الصحيح هو الذي يتيح للمؤمنين أن يسيروا على طريق الهدى أو على «الصراط المستقيم» بحسب تعبير القرآن نفسه. والصراط المستقيم هو الرأي المستقيم ذاته، أو قل إنه تجسيد له. وبالتالي فلا يوجد فصل في الإسلام بين الأرثوذكسية والأرثوبراكسية كما يزعم برنار لويس، فالقول والعمل ينبغي أن يكونا منسجمين. ولكن ماذا يحصل إذا نظرنا للأمور من وجهة نظر سوسيولوجية وليس تيولوجية أو لاهوتية تقليدية؟ عندئذ نرى أنه قد وجدت في تاريخ الاسلام عدة أرثوذكسيات متنافسة لا أرثوذكسية واحدة. وكلها تدعي احتكار الاسلام الصحيح أو الصراط المستقيم. وكانت في حالة نزاع مستمر ولا تزال حتى يومنا هذا. هكذا نجد مثلاً أن السنّيين الذين رسخوا مواقعهم في ظل الخلافتين الأموية والعباسية وشكلوا الأغلبية، قد رموا في دائرة البدعة أو الهرطقة كل الفئات والمذاهب الأخرى. وعندما وصل الاسماعيليون الفاطميون إلى السلطة في «افريقيا» (أي في تونس أساساً) والقاهرة فإنهم فعلوا الشيء ذاته تجاه السنيين وبقية المذاهب الأخرى. ولا تزال المسألة مطروحة حتى يومنا هذا. انظر مثلاً إلى التنافس الكائن الآن بين ايران التي أصبحت إمامية من جديد في عهد الخميني، وبين العربية السعودية السنّية الحنبلية. هكذا نجد أن الرموز التاريخية العتيقة قد برزت إلى السطح بكل قوة وأُعيد استخدامها وتنشيطها من جديد من قبل كلا الطرفين. لقد أعيد استخدامها كأداة حرب وكاستراتيجيات

جغرافية ـ سياسية أو جيوسياسية من أجل السلطة والهيمنة. ونحن نعلم أن الغرب، (وبخاصة الولايات المتحدة الأميركية) يلعب دوراً كبيراً في تحريك خيوط هذه الاستراتيجيات. ولكن الشيء المهم بالنسبة لمؤمني القواعد هو تلك «الأرثوذكسيات» المحدَّدة من خلال العقائد الايمانية القروسطية. فهي التي تهيمن على مشاعرهم وتجيّشهم وتجعلهم قابلين للاندفاع وتقديم أعظم التضحيات (أي أرواحهم في الواقع).

فيما يخص هذه المسألة المهمة، مسألة الأرثوذكسية، أحيل القارىء إلى دراستي المنشورة في كتاب «نقد العقل الاسلامي» بعنوان: «من أجل توحيد الوعي الاسلامي». وأود أن أوضح هنا موقفي المختلف عن موقف الاستشراق الكلاسيكي فيما يخص تحليل مسألة الأرثوذكسية. فالواقع أن هناك طريقتين لكتابة تاريخ الاسلام: طريقة المسلمين التقليديين أنفسهم، وطريقتي أنا. ولكن أين هي طريقة المستشرقين؟ في الواقع إنهم يسيرون في غالب الأحيان على خط المسلمين التقليديين فيكتفون بنقل خطاباتهم وآرائهم إلى اللغات الأجنبية دون أي تحليل تفكيكي لبنية الخطاب ومضمونه. وأما طريقتي، أو منهجيتي إذا شئت، فتتركز على تفكيك المسلَّمات الضمنية التي تقبع خلف كل خطاب أو كل كتابة. هنا يكمن الفرق الأساسي بيني وبين المستشرقين. فهم لا ينخرطون انخراطاً ابستمولوجياً كاملاً في مجال دراستهم معتبرين أن ذلك من شأن المسلمين أنفسهم. وأنا اعتبر ذلك استقالة علمية وأدعو إلى الانخراط العلمي الكامل وتحمل المسؤولية بالكامل. فالمنهجية الاستشراقية الكلاسيكية تكتفي بنقل عقائد المسلمين كما هي إلى اللغات الأوروبية من انجليزية وفرنسية وألمانية... الخ. إنها تكتفي بالمنهجية الوصفية، أي الخارجية والحيادية الباردة التي تلامس موضوعها مساً خفيفاً من الخارج. وهكذا ينقلون عقائد الفرق أو مواقف كل مذهب من المذاهب الاسلامية كما هي. ثم يتحدثون عن نجاحاتها وإخفاقاتها دون أن يضعوا الترتيب (أو التصنيف) الكلاسيكي للفرق على محك التساؤل والشك. فهم يتبنونه كما هو، أي كما يتبناه المسلمون التقليديون أنفسهم. فهناك أولاً الأرثوذكسية التي تمثل المذهب الصحيح أو الخط المستقيم، وهناك ثانياً «الطوائف» أو «الهرطقات» أو «العقائد الشعبية» التي إما أنهم يهمشونها ويطردونها من المركز باعتبار أنها تشكل عقبات تنبغي إزالتها، وإما أنهم يطمسونها كلياً في العدم التاريخي أو عتمات التاريخ. هكذا نجد مثلاً أن السنّيين قد احتكروا كلياً مفهوم الاسلام لصالحهم نظراً لأنهم يمثلون الأغلبية من حيث العدد، ثم لأنهم سيطروا سياسياً عن طريق خلافة بغداد أولاً ثم خلافة قرطبة من بعد. ولكن لا نستطيع اطلاقاً أن نقول بأنهم متفوقون من الناحية اللاهوتية (أي الدينية) على بقية المذاهب والفرق التي ظهرت في القرون الهجرية الخمسة

الأولى. فهم معنيّون بالإعتراضات نفسها من الناحية التاريخية والخلل نفسه في المصادر والضياع الأبدي نفسه للوثائق الأولى، مثلهم في ذلك مثل بقية الطوائف أو المذاهب. كان المستشرق الفرنسي هنري لاوست قد قدم عرضاً تصنيفياً دقيقاً وجيداً لمختلف الفرق في كتابه المعروف «الانقسامات في الاسلام». ولكن استعراضه التصنيفي للفرق الاسلامية لا يتجاوز كونه مجرد كتابة بطاقة تعريف (فيشة) لكل فرقة. إنها بطاقات تعريف وصفية أو خارجية متجاورة إلى جانب بعضها بعضاً. وليست هناك أية محاولة للتحليل المعمق أو للتفكيك أو للتركيب. على عكس ذلك نجد الكتاب الأساسي والحاسم الذي أصدره مؤخراً المستشرق الألماني الكبير: جوزيف فان إيس بعنوان: «اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة: تاريخ الأفكار الدينية في الاسلام الأولي»، الأجزاء الثلاثة الأولى منشورات «باند» في برلين ١٩٩١ ـ ١٩٩٣. وسوف تصدر ثلاثة أجزاء أخرى لاحقة. وهذا دليل على مدى ضخامة المشروع وأهميته. إني أعتبر هذا الكتاب من الأهمية بمكان بالنسبة لتاريخ الاسلام. وذلك لأنه يزاوج بشكل رائع بين غنى المنهجية الفللوجية الأكثر صرامة، وبين مكتسبات علم الاجتماع التاريخي المطبق لأول مرة بكل كفاءة ومقدرة على تاريخ الفكر الاسلامي في مراحل تشكله الأولى. ولكن للأسف فإن الكتاب يستعصي على الجمهور العام نظراً لتبحُّره العلمي وهوامشه الطويلة وعلوّ مستواه. وينبغي أن يجيء شخص آخر لكي يشرحه ويبسّطه حتى يصبح في متناول القارىء العادي أو حتى المثقف ربما. وهذه هي مشكلة الكتب الكبرى التي تشكل فتحاً في تاريخ الفكر. ينبغي تبسيطها ليس فقط من أجل استخلاص الدروس المنهجية التي تنطوي عليها، وإنما أيضاً من أجل الاطلاع على المعلومات الجديدة التي تحتويها. وهي معلومات تنشر لأول مرة عن تلك الفترة التكوينية والأساسية من تاريخ الاسلام. وإذا ما عرفت جيداً فإنها ستتيح تعديل النظرة التقوية والايديولوجية والمتقطعة التي تهيمن على أوساط المسلمين وعلى أوساط الغرب في آن معاً.

أريد أن أتوقف هنا لحظة لكي أقول ما يلي: إن النقد التاريخي واللاهوتي والفلسفي للأرثوذكسيات الاسلامية بكل أنواعها يشكل الشرط **الضروري الذي لا مندوحة عنه** من أجل تغيير الوضع في أرض الاسلام. أقصد من أجل الانتقال من مرحلة الفكر الاسلامي المغلق والدوغمائي الذي يهيمن علينا اليوم، إلى مرحلة الفهم الحديث، والواسع للظاهرة الدينية. وهذا الفهم الحديث لا بد وأن يربط الدين ببقية العوامل والقوى التي تؤثر على المجتمعات البشرية وتساهم في تحريك التاريخ (أقصد العوامل الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والبيئية، والديمغرافية...). أقول ذلك

وبخاصة أن التصورات الأكثر دوغمائية عن الاسلام قد أخذت تنتعش من جديد على يد الحركات الأصولية التي أخذت تصعد بقوة على الساحة منذ عام ١٩٧٠. ولكي ننجز عملية الانتقال ـ أو الطفرة النوعية هذه ـ ينبغي أن نكمل المنهجية الوصفية والسردية للاسلاميات الكلاسيكية، بالمنهجية الحديثة في علم التاريخ والعلوم الانسانية بشكل عام. وهكذا ننتقل من منهجية التاريخ الراوي الفللوجي إلى منهجية التاريخ الإشكالي الذي يدرس بشكل نقدي كل فترة ويكتشف الحدود الفاصلة فيها بين ما يمكن التفكير فيه/ وما يستحيل التفكير فيه. وهذا ما فعله ميشيل فوكو عندما درس بكل تمكن واقتدار تاريخ الفكر الغربي وكل التشكيلات المعرفية أو الابستمولوجية التي تتابعت عليه منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم (دراسة الابستمية أو نظام الفكر épistémé).

انظر: «الكلمات والأشياء» غاليمار، ١٩٦٦.

M. Foucault: *Les mots et les choses.* Gallimard, 1966.

السؤال التاسع عشر

بولكستاين: منذ البداية استولت الدولة على الاسلام، بعكس المسيحية. وهذه حقيقة مهمة جداً، ولها انعكاساتها. أود أن أسألك: هل ظاهرة الدُّنْيَوة أو العلمنة ضرورية من أجل تقدم الاسلام؟ أقصد من أجل تقدم المسلمين والمجتمعات الاسلامية.

أركون: من الواضح أنه بعد كل ما قلته سابقاً فإن إثارة حل العلمنة أو الدُّنْيَوة ليس كافياً، على عكس ما تظنه بعض الاتجاهات السياسية الاختزالية. إن إلحاحك على ضرورة أن ينفتح الاسلام على العلمنة يمثل بالفعل رؤيا براغماتية خاصة برجال السياسة، ولكنها تبسيطية كما سترى معي فيما بعد. وبما أن العلمنة في فرنسا تشكل مفتاح كل فكر مقبول، فإن المسؤولين لا يكتفون بدعوة المسلمين إلى علمنة طرائقهم في التفكير والعيش، وإنما يطلبون منهم اعلان اعتناقهم للعلمنة بشكل صريح ومكشوف. وذلك لأنهم يعتقدون بأن وحدة الأمة الفرنسية والمثال الجمهوري الأعلى سوف يكونان مهددين بدون تحقيق هذا الشرط. وبالتالي فهم يفرضونه بشكل مسبق من أجل دمج الجاليات الاسلامية أو القبول بها.

على كل هذه الأقوال سوف أسجل أولاً الملاحظ التالية: إن مسلمي فرنسا يقبلون بالعلمنة في أغلبيتهم الساحقة. ولا أعرف مسلماً واحداً يرفض الخضوع للقوانين الجمهورية أو يعلن العصيان ضدها. بل إن أعداداً متزايدة منهم قد أصبحت تعلن

اعتناقها المتحمس لها وتطالب بتطبيقها على الاسلام. وأنا أشجع شخصياً على حركة التثاقف والتفاعل هذه، ولكنني حريص على ألا أكون ملكياً أكثر من الملك. بمعنى أني أفضل العلمانية المنفتحة والواسعة على العلمانوية الضيقة والمتعصبة. وهذا ما يفعله الكثير من زملائي الفرنسيين في الجامعة الفرنسية للتعليم. فنحن نذافع معاً عن مفهوم متطور، منفتح، ديناميكي للعلمنة. (من بين هؤلاء الزملاء يمكن أن أذكر أميل بولا، جان بوبيرو، الأول من أصل كاثوليكي والثاني من أصل بروتستانتي).

هناك أولاً الجانب القانوني من العلمنة، وهو يقضي بفصل الدولة عن الكنيسة أو الكنائس أو إيجاد تسوية معينة لتنظيم العلاقات وتحديد الصلاحيات لهذا الطرف وذاك. ولكن فيما وراء هذا الجانب القانوني الشكلاني يوجد شيء آخر في رأيي. إنه شيء أكثر عمقاً. إن وضعي الشخصي كوسيط بين الفكر الاسلامي والفكر الأوروبي (وليس فقط الفرنسي) يدفعني إلى توسيع المطلب العلماني وتعميقه. إني أطالب بتوسيعه لكي يتحول إلى استراتيجية للتدخل النقدي في المواجهة العامة والشاملة الجارية بين الثقافات والتراثات المختلفة. لتوضيح ما أريد قوله سوف أقدم بعض عناصر السيرة الذاتية الشخصية. منذ أن كان عمري ست سنوات شهدت بأم عيني مواجهة مفاجئة وعنيفة مع الثقافة الفرنسية الأكثر علمنة. كان ذلك في قريتي الصغيرة والبعيدة المعلّقة على سفح جبل الجرجورة في منطقة المناطق الكبرى في الجزائر. وكانت العلمنة الفرنسية آنذاك حامية الوطيس لأنها تعود إلى الثلاثينات أو الأربعينات من هذا القرن. كانت الوريثة المباشرة للعلمنة النضالية المتشددة التي أسستها الجمهورية الثالثة في فرنسا في أواخر القرن التاسع عشر. وبعد سنوات قليلة من ذلك التاريخ دخلت إلى المدرسة الثانوية في وهران، وتعقّدت المواجهة الثقافية آنذاك وتفاقمت بعد أن أصبحتُ احتكُّ يومياً مع زملائي اليهود والاسبانيين وفرنسيّي فرنسا (كما كنا نقول آنذاك)، وبالطبع مع زملائي الناطقين بالعربية (لأني كنت الوحيد الناطق بالبربرية).

هذا يعني أني أعرف ماذا يعني صراع الثقافات واللغات! فقد شهدته منذ نعومة أظفاري بحكم وضعي كجزائري ولد وترعرع في ظل الاستعمار الفرنسي. إنه يشكل بالنسبة لي حقيقة عملية معاشة، وليس مسألة نظرية يتفكّر فيها الباحث العلمي أو الاستاذ الجامعي. وفيما بعد لم أكتف بممارسة المجابهة الثقافية داخل الجامعة الفرنسية التي أنتمي إليها، وإنما رحت أوسّع حدود هذه المجابهة (أو المقارعة) أكثر فأكثر من خلال ترددي على مختلف جامعات أوروبا وأميركا وافريقيا وآسيا. إن هذا الاتساع الثقافي الذي أُتيح لي أن أحصل عليه عائد أيضاً إلى حضور الاسلام في كل هذه

القارات. هذا شيء مهم ينبغي أن أذكره ولا أنساه. ذلك أنه بصفتي مؤرخاً للفكر الاسلامي حصل لي الشرف والامتياز بأن أُدعى لإلقاء المحاضرات في جامعات القارات المختلفة.

هكذا تفهمون أن العلمنة تشكل بالنسبة لي نقطة ارتكاز صلبة ومتينة. ولكنها ليست الأداة الفكرية الوحيدة التي استخدمها، أو الهمّ المركزي الذي يشغلني وأنا أقوم بعملية استشكاف آفاق جديدة وانفتاحات جديدة على التواصل بين الثقافات البشرية المختلفة. وتراكمت لديّ خبرة من جراء ذلك فلخصتها في عدة مقترحات وقدمتها للفرنسيين من أجل إعادة تحديد العلمنة على الوجه التالي:

إن العلمنة تشكل موقفاً متعمَّداً للروح أمام مهمتين أساسيتين:

١ ـ بلورة المعرفة النقدية التي تفترض أن نقف موقفاً حيادياً تجاه كل الأديان والعقائد والنظريات المتشكلة سابقاً فلا نتحيز لواحدة منها ضد الأخريات بشكل مسبق. ثم تطبيق **العلاقة النقدية** بشكل غير مشروط على كل العمليات أو المجريات التي تنفذها الروح وهي منهمكة في مواجهة صعبة مع كثافة الواقع وإبهامه ومقاومته. فمعرفة الواقع تمثل عملية نضالية شاقة، والواقع لا يعطي نفسه بسهولة.

٢ ـ مقدرتنا على توصيل المعرفة المكتسبة على هذا النحو إلى الآخرين. إذ لا يكفي أن نكوّن المعرفة النقدية المرنة عن الأشياء، وإنما ينبغي أن نعرف كيف نوصلها إلى الآخرين، وإلا ماتت في أرضها. وعندما نحاول إيصالها ينبغي أن نحرص كل الحرص على ألا نؤطّر عقول الناس عن طريق التلاعب الخفيّ بواسطة الأساليب البلاغية والحيل الكلامية. لأن ذلك يؤدي إلى تحويل المعرفة المنفتحة والحرة إلى معرفة دوغمائية ونظام مغلق. ونحن نعلم كيف أن تأطير عقول الأطفال في مجتمعات الحزب الواحد أو في المجتمعات الموجَّهة على الطريقة الشيوعية السابقة يؤدي إلى غسل العقول أو تشويهها.

٣ ـ يمكن للقارىء أن يجد في هذين المبدئين الأساسيين مكتسبين ثمينين جداً من مكتسبات العلمنة الفرنسية كما هي ممارسة في المدرسة. أما المكتسب الأول فيتمثل بصحة المعلومات التي تُلقَّن للطلاب. وأما المكتسب الثاني فيتمثل في الاحترام الصارم لكل العقائد الدينية التي ينتمي إليها التلاميذ، ولكل الآراء والحساسيات دون استثناء. ويتم ذلك بفضل اتباع منهجية جديدة وتربوية في التدريس. وهي منهجية تعطي الأولوية للعلاقة النقدية أو التساؤلية، وتغلّبها على كل أشكال التلقين الدعائي أو التأطير الايديولوجي لعقول الصغار.

هذه هي المبادىء التي توصلت إليها من خلال خبرتي الطويلة في التدريس. وهذه النزاهة الفكرية أو التقشف الفكري هو الذي يتوصل إليه الباحث ـ المدرس ويجعله يميز بين العلمنة في المدرسة، وبين ما ندعوه عموماً بظاهرة الدُّنْيَوة. إن العلمنة تصبح عندئذ، بالمعنى الواسع والمنفتح للكلمة، موقفاً حراً للروح أمام مشكلة المعرفة، ثم محاولة ايجاد القواعد أو الوسائل الملائمة لتوصيل هذه المعرفة إلى الآخرين. هذه هي العلمنة، وهذا هو تحديدي لها. بل ويمكن عندئذ أن نتخلّى عن كلمة العلمنة إذا شئنا دون أن يؤدي ذلك إلى أي خطر. ولكن بشرط واحد: هو أن يتبنّى النظام التعليمي هذا الموقف الفلسفي الذي أوضحته للتوّ.

لماذا يمكن التخلي عن كلمة العلمنة دون خطر، وما هي الميزات الناتجة عن ذلك؟ لسبب بسيط هو أن العلمنة مفهوم عَرَضي أو تاريخي وليس أزلياً أو سرمدياً كما يتوهم البعض. فهي مرتبطة بالتاريخ السياسي والقانوني لبلد محدد بعينه هو: فرنسا. وميزة الانتقال من هذا المفهوم المحصور بتجربة تاريخية واحدة (أي التجربة الفرنسية) إلى المفهوم الفلسفي الواسع والكوني الذي أقترحه، هو أنه يتيح لنا أن نستخدم المصادر الثقافية الخاصة بالفكر الاسلامي من أجل حثّ مسلمي اليوم على فهم المكتسبات الايجابية للعلمنة أو للدُّنْيَوة بشكل أفضل، ومن أجل تبنّيها أيضاً. فكلمة العلمنة تثير نفور مسلمين كثيرين للوهلة الأولى. إنهم يخشونها كثيراً. ويعود ذلك إلى أسباب تاريخية معروفة. فلا ينبغي أن ننسى بأن العلمنة كانت قد قدمت نفسها لبعض البلدان الاسلامية على هيئة الغرور العلمويّ والوضعي وفي أوج المرحلة الاستعمارية. وقد حصل ذلك في وقت لم يكن الأوروبيون يرون في الإسلام إلا نوعاً من السحر والشعوذة والخرافات والعقلية البدائية، أو العقلية البالية والمحافظة والرافضة للتقدم... الخ. لقد شهدتُ هذه النظرة شخصياً بأمّ عيني وعشتها وعانيت منها في عهد الاستعمار الفرنسي. وشعرت بالذلّ والاحتقار كبقية الجزائريين. وبالتالي فأنا لا أتحدث عن أشياء نظرية أو تجريدية، وإنما عن أشياء واقعية محسوسة. إن هذه النظرة الاحتقارية للإسلام تنبعث اليوم من جديد في الغرب على يد أولئك الذين لا ينفكُّون يتحدثون عن الاسلام المتزمت، بعد أن كانوا يتحدثون بالأمس عن الاسلام المتخلف أو المشعوذ. ولا أملك إلا أن أقول: ما أشبه الليلة بالبارحة! فيبدو أن موقف الغرب من الاسلام لا يتغير ولا يتبدل. إنهم يتحدثون عنه بكل عنجهية اليقينيّات التي لا تتزعزع «للثقافة» العلمانوية المتطرفة، ولا أقول العلمانية. فالعلمانية بحسب ما حددناها سابقاً ليس لها يقينيات مغلقة أو نهائية، وإنما هي دائماً منفتحة وتساؤلية. ولكن برنار لويس يتحدث عن الاسلام باليقينيات العلموية المتعالية نفسها، التي سادت أثناء الحقبة

الاستعمارية. بهذا المعنى فإنه يمثل مواقع ماضوية من الناحية المنهجية والابستمولوجية.

وأما فيما يخص بذور العلمانية في الفكر الاسلامي فأحيل القارىء إلى كتابي: «الاسلام، الأخلاق والسياسة» منشورات اليونيسكو، باريس ١٩٨٦، الترجمة العربية، بيروت، ١٩٩٠. بالطبع فقد بقي أمامنا عمل كبير لا يزال ينتظر من يهتم به أو ينجزه. وينبغي أن يتم في كل المجتمعات الاسلامية من أجل إدخال الثقافة العلمانية إليها. ويمكن لهذه الثقافة أن تستفيد من كنوز الفكر الفلسفي الكلاسيكي، ومن كنوز الحداثة الفكرية الراهنة بشرط أن تُخلَّص من أهدافها في الهيمنة والتسلُّط وهي الأهداف التي رافقتها أثناء المرحلة الاستعمارية. لا ريب في أن الاتجاه المتزمت والمغلق في الاسلام يشكل اليوم عقبة تنبغي إزالتها. وهذه هي المهمة المطروحة على الأجيال المقبلة. والغريب العجيب هو أن أنظمة الحزب الواحد التي سادت بعد الاستقلال هي التي غذَّت هذا الاتجاه المتزمت ونمَّته. وهي نفسها الآن التي تحاول أن تتخلَّص منه بأية وسيلة بعد أن أصبح يشكل خطراً عليها. ويمكن أن نسجل بهذا الصدد الملاحظة التالية: إن الأنظمة الراهنة في المجتمعات العربية والاسلامية لا تستخدم حتى الآن، وبكل تصميم ومرونة، تلك القوى الاجتماعية الجديدة الطامحة إلى التقدم وتجاوز الأساطير الدينية. ونلاحظ في المنعطف التاريخي الراهن أن أوروبا أيضاً لا تظهر الكثير من بعد النظر والتصميم في خياراتها السياسية. فهي لا تهتم إلا بمصالحها القصيرة النظر، ولا تدعم بما فيه الكفاية القوى الطامحة نحو التقدم والديمقراطية.

السؤال العشرون

بولكستاين: كنتَ قد نشرتَ مقالةً في جريدة «اللوموند» بتاريخ ١٥ مارس ١٩٨٩. ويبدو لي أن فيها موقفين متناقضين من مسألة العلمنة. فمن جهة نجدك تكتب: «يبدو لي أن العلمنة قد أصبحت مُتَجاوزة اليوم من الناحية الفكرية». ومن جهة أخرى نجدك تكتب أيضاً: «ينبغي على المسلمين أن يستفيدوا من الجانب الايجابي لما ندعوه بالعلمنة باعتبار أن هذه الأخيرة تعني موقفاً ديناميكياً للروح أمام مشكلة المعرفة». وفي مقالة أخرى منشورة باللغة الانكليزية نجدك تقول: «قناعتي هي أن كلا العقلين: عقل عصر التنوير والعقل الديني بحاجة اليوم إلى إعادة التقييم من جديد لكي نتمكن من تجاوز مسلَّماتهما التي لم تعد مناسبة». سؤالي هو التالي: ما هو موقفك الصحيح من مسألة العلمنة؟ هل تعتقد بإمكانية هذا التجاوز عن طريق شيء جديد؟ وما هو؟

أركون: أشكرك على التذكير بهذه النصوص التي تضيء بعضها بعضاً. فالواقع أن

هناك استمرارية في فكري وتماسكاً منذ وقت طويل. كنت قد نشرتُ نصاً واحداً عن سيرتي الذاتية في مجلة «أوال» الجزائرية تكريماً لمولود معمري بمناسبة وفاته (١٩٩٠، Awal). وحكيتُ في هذا النص قصة حصلت لي وأنا لا أزال طالباً في أول الشباب (جامعة الجزائر عام ١٩٥١). في ذلك الوقت ألقيت محاضرة في قريتي الصغيرة عن تحرر المرأة القبائلية. وقد استخدمت عندئذ المواقف المُعَلْمنة للثقافة والتقاليد القبائلية لكي أفتح الطريق بأسرع ما يمكن أمام تحرر المرأة الجزائرية.

أما فيما يخص مقالة «اللوموند» التي استشهدتَ ببعض مقاطعها فلها قصة تحكى. فقد كلفتني غالياً بعد نشرها. وانهالت عليّ أعنف الهجمات بسببها. ولم يفهمني الفرنسيون أبداً، أو قل الكثيرون منهم، ومن بينهم بعض زملائي المستعربين على الرغم من أنهم يعرفون جيداً كتاباتي ومواقفي. لقد أساءوا فهمي ونظروا إليّ شزراً وشعرتُ بالنبذ والاستبعاد، إن لم أقل بالاضطهاد. ينبغي أن أذكر بأن كل ذلك قد حصل بعد قصة رشدي الشهيرة. وكان الجو هائجاً محموماً في فرنسا والغرب عموماً. وهذا ما عقَّد مشكلتي أكثر فأكثر. باختصار كان المناخ غير طبيعي على الاطلاق. ولكن عبارتي التي ذكرتها اقتُطِعت من سياقها العام وشُوِّه معناها وأُستخدِمت من أجل محاكمتي وتجريمي ونبذي من قبل بعض الجهات في الساحة الفرنسية. لقد نهضوا جميعاً ضد هذا المسلم الأصولي (!) الذي يسمح لنفسه بأن يعلن بأنه أستاذ في السوربون، ويا للفضيحة!!.. لقد تجاوزت حدودي، أو حدود المسموح به بالنسبة لأتباع الدين العلمانوي المتطرف الذي يدعونه بالعلماني، ولكنّي لا أراه كذلك. وفي الوقت الذي دعوا إلى نبذي وعدم التسامح معي بأي شكل، راحوا يدعون للتسامح مع سلمان رشدي.

وهذا موقف نفساني شبه مرضي، أو ردّ فعل عنيف تقفه الثقافة الفرنسية في كل مرة تجد نفسها في مواجهة أحد الأصوات المنحرفة لبعض أبناء مستعمراتها السابقة. إنها لا تحتمله، بل وتتهمه بالعقوق ونكران الجميل. لقد عشت لمدة شهور طويلة بعد تلك الحادثة حالة المنبوذ. وهي تشبه الحالة التي يعيشها اليهود أو المسيحيون في أرض الاسلام عندما تطبق عليهم مكانة **الذمّي** أو المحمي. فنلاحظ أن اكتساب الأجنبي للجنسية الفرنسية في فرنسا الجمهورية والعلمانية يلقي على كاهل المتجنس الجديد بواجبات ومسؤوليات ثقيلة. وهي على أي حال أكبر بكثير من تلك الملقاة على كاهل الفرنسي الأصلي. فهذا الأخير يسمح له ما لا يسمح لغيره. فيمكن للفرنسي الأصلي مثلاً أن ينتقد أشياء كثيرة دون أن يحاسبه أحد. ولكن الفرنسي ذا الأصل الأجنبي مُطالَب دائماً بتقديم أمارات الولاء والطاعة والعرفان بالجميل. باختصار فإنه

مشبوه باستمرار وبخاصة إذا كان من أصل مسلم. إني أقدم هنا شهادة علنية على تلك المعاناة التي عاشها قبلي أشخاص آخرون في عزّ الحرب الجزائرية بكل ألم وتمزق (أشير بشكل خاص إلى ما حصل «لجان امروش»). وهذا أيضاً يشكل أحد جوانب تلك القيمة المقدسة التي تدعى في فرنسا بالعلمنة. ولكني أتساءل: أين هي القيمة العلمانية الكونية؟ هل هي موجودة لدى المضطَّهد الذي يجد فيها ملاذاً للدفاع عن نفسه ضد عدوان المغرورين المتسلطين، أم أنها موجودة لدى السيد المهيمن الذي يحولها إلى أداة لاستعباد الآخرين واضطهادهم؟ ألا ينبغي أن تكون العلمنة في كل الأحوال لصالح المنبوذين المضطهدين؟ وما نفعها إن لم تكن كذلك؟

لقد كشف عقل التنوير (على الرغم من عظمته وأهميته) عن محدوديته ووظائفيته العَرَضية المرتبطة بظروف تاريخية معينة. كما وكشف عن التطرف الذي لحق به على يد الثوريين الفرنسيين. ولكنه في الوقت ذاته أبان عن فائدته المتكررة منذ أن كانت الشعوب المُستعمَرة قد استخدمت مبادئه كشعارات من أجل تحررها والمطالبة باستقلالها. هذا يعني أن عقل التنوير ذو وجه مزدوج، وجه تحرري ووجه سلطوي. هذا فيما يخص الفترة القريبة الماضية. ولكن يمكن القول بأن نقد عقل التنوير يعود إلى فترة أقدم من حيث الزمن. فقد فرضت الحركات العمالية في القرن التاسع عشر وكذلك التنظيرات الماركسية ـ اللينينية النقد النظري والعملي لهذا العقل. ثم انحرف هذا النقد بدوره وتطرف وولَّد النتائج التي نعرفها اليوم (سقوط الشيوعية وانحسار الايديولوجيا الماركسية). كل هذا أصبح شائعاً ومعروفاً في البيئات الثقافية الطليعية في الغرب. ولكن عندما يتجرأ مثقف مسلم على أن يتبنَّى هو الآخر هذا النقد الفلسفي لعقل التنوير، فإنه يثير فوراً الشبهات من حوله ويُتَّهم بالأصولية ومحاولة إحلال العقل الاسلامي المتزمت محله!! وكثيراً ما يتاح لي أن أتحدث أمام الجمهور الأوروبي في فرنسا أو المانيا أو هولندا أو انكلترا... الخ. وعندما أتطرق إلى دراسة التطور التاريخي للعقل في أوروبا من وجهة نظر نقدية فلا أحد يهتم بكلامي. فقط يهمهم التركيز على الصورة الهوسية للإسلام باعتباره خطراً يهدد الغرب وحضارته!... ما عدا ذلك لا يريدون أن يسمعوا شيئاً مني. وهذا أكبر دليل على مدى نجاح وسائل الاعلام الكبرى في غسل عقول الجماهير أو التحكم بها وتوجيهها. كما انه يدل على مدى فشل الباحثين العلميين في نقل نتائج بحوثهم وأفكارهم إلى الجمهور العريض. فالأحكام السلبية المسبقة أو الأفكار الخاطئة تنتقل بسرعة البرق عن طريق وسائل الاعلام، ولكن الأفكار العلمية الصحيحة تظل محصورة في نطاق ضيق. في الواقع إني لم أهدف أبداً إلى إعادة العقل الديني في كتاباتي أو في تدريسي الجامعي. أقصد

العقل الديني بصيغته السابقة وسلطة العقائدية القديمة. ومن المعلوم أن عقل التنوير كان قد حلَّ محله تدريجياً منذ مائتي سنة في أوروبا. وكنت أريد دائماً التوقف عند عملية الانتقال هذه من حال إلى حال، ومن عقل إلى عقل. لأني كنت أعتقد أن عملية الانتقال هذه قد طمست مشكلة لم تحل حتى الآن. ففي البداية أحست أوروبا بفرحة الظفر والثقة الفكرية بالنفس عندما استطاعت التوصل إلى الحريات الجديدة التي تم اقتناصها عن طريق عقل التنوير. فبعد قرون وقرون طويلة من هيمنة التعصب والانغلاق الديني ها هو عصر التنوير يشعّ على أوروبا وينقذها من وهدة الانحطاط والجهل والظلام. ثم جاء بعده ذلك النقد الكاسح للدين من قبل ماركس وأتباعه. وما كان هذا النقد خالياً من المتانة والصحة، ولكنه ألهم ذلك الطغيان السياسي للأنظمة الشيوعية. فقد أصبح الالحاد هو الدين الرسمي للدولة، وراحوا يدرسونه في مختلف مدارس أنظمة الديمقراطيات الشعبية. ولكن الارهاب الفكري للمناضلين الشيوعيين وصل حتى إلى الأوساط الجامعية في الدول الليبرالية كفرنسا وايطاليا. وسيطروا على الساحة طيلة الستينات والسبعينات، ونعتوا كل من لا يعتنق أفكارهم الماركسية ـ اللينينية بأنه بورجوازي، يميني، رجعي...

ونحن اليوم ورثة هذا التاريخ الايديولوجي الذي لم ينفك يلجأ إلى العنف السياسي منذ الثورة الفرنسية. كيف يمكن لنا أن نتحمل مسؤولية هذا الإرث؟ كيف يمكن لنا إدارة أمره وتسيير شؤونه؟ بأية أدوات فكرية ينبغي أن نفعل ذلك؟ ما هي التصنيفات الجديدة التي ينبغي أن نحلها محل التصنيفات والتقسيمات التي لا تزال سائدة: كالدين، والسياسة، والعلمنة، والزمني، والروحي، والمقدس، والدنيوي، والتنوير، والظلامية، والتزمت، والأصولية، والعتيق البالي... الخ. كيف يمكن أن نقيم علاقة بين أولئك الذين يعلمون ويعتقدون أنهم قد وصلوا إلى برّ الخلاص إلى درجة أنهم أصبحوا يتحدثون عن نهاية التاريخ، وأولئك الذين لا يعرفون شيئاً والذين هم غارقون في حمأة الجهل والمرض والمجاعة والقمع السياسي والاغتيال والتصفيات الجماعية... الخ؟ كيف يمكن أن نقيم علاقة بين دول الشمال الثرية التي ينعم أبناؤها في بحبوحة من العيش، ودول الجنوب الفقيرة التي يغطس أبناؤها في مأساة لا نهاية لها؟... وهل يمكن أن تنعم دول الشمال بالحريات الديمقراطية إلى ما لا نهاية، وتظل دول الجنوب خاضعة للأنظمة القمعية والاستبدادية؟...

هل يمكن لوضع العالم أن يستمر على هذا النحو من اختلال التوازن الفظيع بين شطره المتقدم، وشطره المتأخر؟ أعتقد أنه أمام هذا الفشل المتلاحق وذلك العجز المتواصل للكبار الذين يتحكمون بمصير العالم، فإنه ينبغي علينا أن نقوم بمراجعة نقدية

للعقل الديني وعقل التنوير في آن معاً. فكلاهما يدعي الصلاحية لنفسه بشكل حصري ومطلق. ولا يمكن لأحد بعد اليوم أن ينكر إلحاح هذه المهمة نظراً للمزاعم التي تؤكد ذاتها ليس انطلاقاً من المصادر الخاصة بكلا العقلين المتنافسين، وإنما فقط بسبب وجود تسفيه عام لكل أنماط العقل التي تحاول أن تفرض نفسها داخل إطار نظام القيم والمعايير. فلم يعد هناك أي عقل يستطيع أن يفرض نفسه في هذا المجال أي مجال القيم بشكل لا يناقش ولا يمس. لم تعد هناك أية ذروة عليا تمتلك الهيبة الأخلاقية والفكرية الكافية **وفي آن معاً** لكي تقترح علينا نظام الأخلاق الصحيح والملائم لهذه المرحلة من تاريخنا. يكفي للتحقق من ذلك أن ننظر للانتقادات التي وجهت لكتاب التعليم العقائدي والديني الذي أصدرته الكنيسة الكاثوليكية مؤخراً، على الرغم من أنه لقي نجاحاً كبيراً في المكتبات. (انظر أيضاً ما قلته أنا شخصياً عن هذا الكتاب في مجلة «كلا العالمين»، مارس، ١٩٩٣) (Les deux mondes).

هكذا ترى أنني أفرق بين نظام القيم الأخلاقية، وبين نظام المعارف الدقيقة أو الصحيحة التي يحقق فيها العقل نجاحات أكبر. فقد أثبت العقل البشري قدرته في هذا المجال عندما حقق نجاحات صارخة في مجال علم الأحياء، والكيمياء، والفيزياء... ولكنه لم يستطع أن يحسم مسألة الأخلاق والقيم. ما هي الأخلاق التي ينبغي اتباعها وما هي الأخلاق التي ينبغي تحاشيها في العالم المعاصر الذي نعيش فيه؟ من يحدد ذلك: العلم أم الكنيسة؟

ونظراً لتراكم المشاكل المطروحة في كل المجتمعات المعاصرة، ونظراً لجدتها أيضاً، ثم نظراً لعمق الهوة المتزايدة بين الشمال والجنوب، وبين الشرق والغرب، فإننا لم نعد نستطيع أن نبلور إلا خطاباً أخلاقياً مؤقتاً، أو نوعاً من خطاب الإغاثة الانسانية. كانت اللجنة القومية للأخلاق في فرنسا قد درست مؤخراً امكانية إدخال التعليم الأخلاقي البيولوجي ـ الطبي إلى كليات الطب. ويعني ذلك أن هذا التعليم غير موجود حتى الآن. بل أكثر من ذلك فقد أُثيرت الكثير من الاعتراضات والتساؤلات والشكوك حول روح هذا التعليم ومضامينه ومناهجه وحظوظه في النجاح. وهذه المناقشات والمجادلات تدور على أعلى مستويات التفكير الأخلاقي في فرنسا، أي في اللجنة القومية للأخلاق كما ذكرنا. وقد أثيرت هذه المناقشات الأخلاقية بسبب المشاكل المستجدة التي طرحتها العلوم البيولوجية والطبية. فالأخلاق بعد عصر الاكتشافات العلمية والحريات الديمقراطية لم تعد هي ذات الأخلاق التي كانت سائدة في عصور هيمنة الدين والكنيسة.

تكمن الصعوبة في **فرض القيم الأخلاقية** بحسب تعبير البروفسور لوكاس، عضو اللجنة القومية للأخلاق في فرنسا، في الناحية التالية: وهي أنه لا توجد أية ذروة دينية أو علمية أو أخلاقية أو سياسية أو فكرية قادرة على فرضها الآن. فالأخلاق أصبحت في عصرنا حرة، أي نسبية. هذا مع العلم أن خطاب الوحي كان قادراً على ذلك بشكل مطلق في العصور السابقة. ذلك أنه كان يحتوي على ما يمكن أن ندعوه على إثر مارسيل غوشيه **بمديونية المعنى**. هذا يعني أن البشر في الماضي كانوا يشعرون بالمديونية تجاه الخطاب الديني (أو النبوي) وكانوا يخضعون له بكل عفوية وطيبة خاطر بسبب ذلك. وما كانوا يناقشونه أبداً. كان خضوعاً عميقاً ودائماً. وأما اليوم فلم يعد ذلك ممكناً. إني أعرف بأن تلقي خطاب ما وتبنيه يعتمد بشكل متزامن على مضمون هذا الخطاب وعلى السياق التاريخي ـ الثقافي الذي ظهر فيه. وإذا كانت عودة العامل الديني إلى المجتمعات الاسلامية أكبر بكثير من عودته إلى المجتمعات الأوروبية فإن ذلك عائد إلى اختلاف هذا السياق التاريخي بالذات. فالظروف السياسية والاقتصادية بالإضافة إلى الأنظمة الثقافية السائدة تشجع على نمو الظاهرة الدينية في المجتمعات العربية والاسلامية المعاصرة، ولكنها لا تشجع على ذلك اطلاقاً في المجتمعات الأوروبية. فالتطور التاريخي لهذه الأخيرة جعلها تعلن بأن الخطاب النبوي قديم، مُستهلَك، لم يعد ملائماً. هكذا نجد أن الأطر الاجتماعية السائدة التي تحبِّذ انتشار الخطاب النبوي في الحالة الأولى، وتمنعه في الحالة الثانية هي الحاسمة وليس جوهر الرسالة النبوية أو الدينية. فإذا ما تغيرت الشروط الاجتماعية والمادية للوجود تغيرت الأخلاق والقيم السائدة. والواقع أن أحداً لم يعد يهتم اليوم بالتحقق من صلاحية هذا الجوهر أو ضبطه.

ولكن من الذي سيضبط صلاحية هذا الخطاب النبوي؟ وأين؟ أفي كليات اللاهوت (أو الشريعة)؟ من المعلوم أن المرجعيات السائدة هناك لا تفكر ولا تشغل بالها حتى الآن إلا في حماية الأرثوذكسية العقائدية. أم هل سنتوجه إلى مؤرخي الأديان وعلماء الاجتماع والانتربولوجيا؟ ولكنهم سيقولون لنا بأن هذه المهمة تخرج عن دائرة اختصاصهم. وهكذا يخلو الجو تماماً للوعّاظ والدعاة التقليديين والموجهين الروحيين الذين يسارعون إلى احتلال المكان الفارغ بكل حماسة وفرح. ويحصل ذلك في أكثر المجتمعات تقدماً كما في أكثرها تخلفاً. يحصل في الولايات المتحدة الأميركية حيث تتوافر المكتبات والجامعات الأكثر تجهيزاً، كما يحصل في بنغلاديش أو مصر حيث لا يكاد يوجد شيء يذكر، وحيث تتشبَّث الجماهير الغفيرة من نساء وشيوخ وشباب بذرة الأمل وخشبة الخلاص الوحيدة: الدين. ففي أميركا، أكثر

المجتمعات تقدماً، نلاحظ انتشار الطوائف الغريبة والشعوذات اللاعقلانية التي لا تكاد تصدق.

تبقى أمامنا المناقشة العلمية التي تتواصل على صفحات المجلات الاختصاصية والكتب والمؤتمرات الدولية. وهي مناقشة غنية بدون شك، ولولاها ما كنا قادرين على امتلاك المرجعيات ونقاط العلاّم الأساسية التي تساعدنا على كيفية التموضع الآن بالقياس إلى ما كنا قد دعوناه بالعقل الديني وعقل التنوير. ولكن أحدث المواقف الابستمولوجية وأكثر المنهجيات والإشكاليات التحريرية تقدماً لا تستطيع أن تفرض نفسها على الجميع حتى الآن. فعلى الرغم من أنها تحررنا من المعارف الخاطئة بحسب تعبير غاستون باشلار إلا أنها تلقى دائماً المقاومة والاعتراض والنبذ من قبل الجمهور العريض. كما انها تولد بعض التطرف والغلوّ حتى لدى الباحثين العلميين أنفسهم. فماذا يمكن أن نقول إذن عن نقل التعاليم الهامة جداً لعلم الانتربولوجيا الثقافية وعلم النفس التاريخي ونقد الحداثة إلى الجمهور العريض؟ من يستطيع أن ينقل ذلك، وكيف؟ لقد أعطيت مقابلات عديدة للصحفيين من أجل تبسيط هذه التعاليم والأفكار الجديدة وتوصيلها إلى الجمهور الواسع. ولكني اكتشفت مدى صعوبة ذلك، وكيف أنه يولد سوء تفاهمات عديدة في بعض الأحيان. ولكنه مع ذلك يظل لازماً وضرورياً. فالمعركة سوف تظل مستمرة بين الحقائق العلمية و «الحقائق» السوسيولوجية التي تسيطر على عقول العدد الأكبر من الناس (نقصد «بالحقائق» السوسيولوجية تلك الأفكار الخاطئة والشائعة في أوساط واسعة من الشعب. وقد فرضت نفسها كحقائق بمجرد تبنّي عدد كبير من الناس لها. ولكنها في الواقع عبارة عن أخطاء أو أحكام مسبقة ليس إلا).

السؤال الواحد والعشرون

بولكستاين: في نفس مقالة «اللوموند» المذكورة نجدك تكتب ما يلي: «كل مؤمن مسلم يمكنه أن يعبر عن علاقته مع الله دون وسيط». ألا ترى معي أن هذا الجانب من الاسلام هو بروتستانتي؟ فالبروتستانتية تقول في أطروحتها الأساسية بأن علاقة الانسان بالله ينبغي أن تكون مباشرة ومستقيمة ولا تحتاج إلى أية وساطة. ولكنك تقول أيضاً في المقالة ذاتها: «ولكن على الرغم من ذلك فإن السلالات الكبرى التي حكمت في أرض الاسلام أسست دولة قوية، وراحت هذه الدولة تؤمم الدين أو تصادره لصالحها. وهكذا اعترض الدين القانوني أو الفقهي بين كلام الله وبين المؤمنين». إذا كنت أفهم كلامك جيداً فهذا يعني أنه قد حصلت في الاسلام ظاهرة

كاثوليكية، أي انحرف عن أصله الأول إلى شيء آخر. وبالتالي يمكن أن نستنتج ما يلي: إن جوهر الاسلام بروتستانتي، ولكن تدهور الاسلام بسبب ضغط الظروف التاريخية أدى به إلى أن يصبح كاثوليكياً. ونحن في أوروبا شهدنا حركة الاصلاح الديني. فمتى سنشهد، استاذ أركون، حركة الاصلاح الاسلامي؟ ألم يحن أوانها؟

أركون: إن ما تفضلت به وقلته صحيح تماماً. الإسلام بروتستانتي لاهوتياً، وكاثوليكي سوسيولوجياً. هذا شعار جميل جداً ينبغي أن نتبنّاه. أو قل إن البروتستانتية تشبه الاسلام من حيث مقصدها الأولي. وأشكرك لأنك ساعدتني على بلورته، على التوصل إليه. وهذا دليل على مدى أهمية الحوار بين أشخاص ينتمون إلى الأفق الفكري نفسه، ويحملون المشاغل نفسها والهموم نفسها. في الواقع إني أشعر بالسعادة لهذا الحوار معك. وأشعر بأنه حظٌّ لي أن أتحاور مع مسؤول سياسي أوروبي عالي المستوى. أقول ذلك وبخاصة أن علاقتنا حرة تماماً وخالية من كل الملابسات السلطوية. فأنا لست مستشارك ولا مدير مكتبك. أنا أستاذ جامعي يعيش في فرنسا، وأنت مسؤول سياسي هولندي. وهذه العلاقة الحرة هي التي تجعل حوارنا صادقاً، حراً، مفتوحاً.

يضاف إلى ذلك أنك تحمل هماً سياسياً نحن بأمسّ الحاجة إليه اليوم: قصدت الهمّ السياسي المتعلق بتواجد الاسلام والمسلمين في أوروبا. وأنا من جانبي أحاول اضاءة هذا العمل السياسي عن طريق تقديم المعلومات النقدية والدقيقة والمتكاملة إلى أبعد حد ممكن. كلنا يشعر بحاجة الجمهور الأوروبي (والغربي بشكل عام) إلى الاستعلام عن موضوع هذا الدين الذي كثر اتباعه في شتى البلدان الأوروبية. وبسبب طغيان الجهل فإن الأوروبيين يعتقدون بأن الاسلام يشكل خطراً عليهم. وأما المسلمون فيشتكون من عدم تفهم الأوروبيين لهم، من هيمنتهم عليهم باستمرار. كما ويستغربون ذلك التناقض الكبير الكائن بين الوعود المعسولة للديمقراطية الليبرالية، وبين حقيقة الوضع على أرض الواقع. فهم عندما يجيئون للعيش فيها يجدون شيئاً آخر مناقضاً لما توقعوه أو تصوروه. إنهم لا يجدون إلا وضع الهامشي الذي تُطبَّق عليه مكانة الأجنبي بكل صرامة. وإذا ما استطعنا عن طريق أسئلتك المحسوسة وأجوبتي التحليلية أن نعدل شروط هذه العلاقة السلبية ولو قليلاً، إذا استطعنا أن نغير من شروط التواصل بين كلا الطرفين وندشن سياسة جديدة، فإننا نكون عندئذ قد قمنا بخدمة قضية تاريخية كبيرة. قلت كبيرة لأنها تخص أوروبا والعالم الاسلامي والفكر المعاصر في آن معاً. وعلى أي حال فإني قد استقبلت مبادرتك الطيبة بهذه الروح.

السؤال الثاني والعشرون

بولكستاين: إذن أعود إلى سؤالي مرة أخرى: متى ستحصل حركة «الاصلاح» في الاسلام؟

أركون: بلفظك كلمة «اصلاح» فإنك قد لفظت الكلمة التي ما انفكت تلاحق الفكر الاسلامي وتشغله منذ أن كانت الدولة الخليفية والحضارة الدنيوية المزدهرة إبان العصرين الأموي والعباسي قد خلقتا شعوراً لدى المؤمنين بأنهم قد ابتعدوا عن الآفاق الروحية السامية التي دشنها الوحي النبوي، أو كلام الله الذي فُهِم واستُوعِب بصفته ارتفاعاً بالانسان إلى درجة تجعله قادراً على نيل عفو الله ومرضاته.

قلت: تجعل الانسان قادراً على نيل عفو الله ومرضاته. وهذا المصطلح يمكن تفسيره لاهوتياً انطلاقاً من معطى الوحي، أي من الطريقة التي يقدم الله نفسه فيها من خلال الكتب المقدسة: التوراة والأناجيل والقرآن. فنلاحظ فيها أن الله يتحدث عن نفسه بطريقة ضمير المتكلم على هيئة الجمع (نحن). وهو إذ يقدم نفسه كذلك يدشن فضاءً من الحضور الانطولوجي للانسان طبقاً للنماذج ـ القدوة والخاصيات الجوهرية والمثل العليا المعبَّر عنها في كلام آت من بعيد أو من **مكان آخر** (أي من الله بحسب المؤمنين، أو من الذات الجماعية الكبرى المعبِّرة عن مخيال مصعَّد أو متسامٍ كما يقول عالم النفس ـ اللغوي ـ الانتربولوجي).

ولكننا نعلم أن الانسان موجود في التاريخ العملي المحسوس، ولا يمكنه أن يظل محلقاً دائماً في تلك الآفاق السماوية الزاهية الألوان. فالإنسان يعيش على الأرض في نهاية المطاف. وتاريخ الانسان ينتجه المجتمع بمساعدة أدوات عقلية مُستوعبة أو مسجَّلة في اللغة. إن مختلف اللغات البشرية تحمل في طياتها آثار الرغبة الحارقة للإنسان في أن يحصل على رضى الله وغفرانه. ولكنها تنضح أيضاً بالمحدوديات التي تفشّل هذه الرغبة وتجعل الانسان دائماً سجين المحدودية والعنف والشر «وهشاشة الوجود التي لا تحتمل». وهكذا نتوصل فيما وراء التفسير اللاهوتي إلى تفهُّم نفساني وتاريخي وانتربولوجي لهذا المصطلح: أي جعل الانسان قادراً على نيل رضى الله وغفرانه.

وهناك توتر لا ينفك أبداً بين الرغبة الحارقة في معانقة الله أو في الحصول على رضاه وغفرانه، وبين محدودية الانسان النهائية التي لا مرجوع عنها أو لا فكاك منها، فالانسان كائن فانٍ في نهاية المطاف. وبين هاتين الظاهرتين المتعارضتين يتموضع

الإصلاح كحركة وكمشروع. إنه مشروع لا ينتهي إلا لكي يبدأ من جديد. إنه يهدف إلى إصلاح الانسان، إلى تكوينه وتهذيبه من جديد، إلى تزويده بالوسائل التي تمكنه من أن يصبح قادراً على معانقة الله، على نيل مرضاة الله.

يقول مَثَلٌ يقدمه المسلمون وكأنه حديث نبوي: كل قرنٍ سيشهد مصلحه. بمعنى أنه في كل مائة سنة سوف يظهر إمام أو مهدي أو موجه موحي أو قديس أو ولي من أولياء الله الصالحين... الخ. وسوف يصلح البلاد والعباد. هنا نجد أنفسنا أمام النزعة المهدية التبشيرية، أو نزعة الأمل بالخلاص والنجاة، وهي نزعة لا تنفك ترافق الانسان حتى وهو في أحلك اللحظات، بل إنها تزداد في أحلك اللحظات. عندئذ يصبح الانسان ميالاً للإيمان بالمعجزات، لانتظار حصول المعجزات. وهكذا تمتلىء الملاحم الأدبية بذكرى البطولات والأمجاد الجماعية التي تُخلَّد فيها الأساطير التي تدوم قليلاً أو كثيراً، كما وتُخلَّد أحلام المعنى والقوة التي تلازم البشر أينما كانوا.

أستطيع أن أذكر لك هنا عدة أسماء لأولئك الأشخاص الذين ادعوا لقب المهدي على مر التاريخ وفي كل المجتمعات الاسلامية. كما ويمكن أن أذكر أسماء الأئمة والأولياء الصالحين الذين تركوا بصماتهم على صفحات التاريخ. ولكن هذه الصفحات لم تُقرأ جيداً حتى الآن ولم تُفسَّر كما ينبغي من قبل الاستشراق الحديث (أو التبحُّر العلمي الحديث). إنه لمن الصحيح والدقيق أن نتحدث هنا عن المجتمعات الاسلامية. فهذا المصطلح غير الصالح في أماكن أخرى صالح هنا. لماذا؟ لأن كل المصلحين الذين ظهروا كان لهم المنطلق نفسه والآفاق الفكرية والروحية نفسها، بل وزاودوا على بعضهم بعضاً المزاودة المحاكاتية نفسها. أقصد بأنهم كانوا يحرصون أشد الحرص على تقليد النموذج نفسه من الفكر والسلوك والعمل التاريخي: أي نموذج النبي محمد في مكة والمدينة. فكل واحد منهم كان يحاول أن يبدو أقرب إلى نموذج النبي وأكثر احتذاءً به أو محاكاةً له. وسوف أدعو هذا النموذج المثالي الأعلى، على سبيل التخفيف، **بنموذج المدينة**، (أي نموذج المدينة المنورة حيث اكتملت تجربة النبي وتجسدت). بل ونلاحظ أنه ضمن المنظور الروحي لتاريخ النجاة (أو لتاريخ نزول وحي الله على البشر إذا شئنا) فإن جميع الأنبياء المتعاقبين هم مصلحون فالنبي هو مصلح في نهاية المطاف. وبحسب الاعتقاد الاسلامي فإن محمداً قد ختم سلسلة النبوة، ولكن ليس سلسلة المصلحين. فالمصلحون بصفتهم أشخاصاً لدنيِّين ينشِّطون جيلاً بعد جيل النموذج التدشيني الأعلى للنبوة وتاريخ النجاة ويكملونه سوف يظهرون دائماً كلما استدعت الحاجة ذلك. يمكن أن يستشير القارىء بهذا الصدد كتاب الباحث عبد العزيز عبد الحسين ساشيدينا: «النزعة التبشيرية الاسلامية أو فكرة

المهدي لدى الشيعة الاثني عشرية». ثم انظر له أيضاً كتاباً آخر بعنوان: «الحاكم العادل».

فيما يخص مسألة الاصلاح كان الدارسون المحدثون قد تحدثوا كثيراً عن حركة الاصلاح التي ظهرت في القرن التاسع عشر على يد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا (لكيلا نذكر إلا الأسماء الأكثر شهرة). وكانت حركة الاصلاح هذه هي جواب المثقفين المسلمين على صدمة الحضارة. ومن المعلوم أن هذه الصدمة كانت قد حصلت بشكل فج وعنيف عندما هجمت أوروبا الرأسمالية على مجتمعات تقليدية كانت قد بقيت على هامش التاريخ: أي على هامش كل الثورات التي حصلت في أوروبا الغربية منذ القرن الثامن عشر. وكانت هذه الحركة الاصلاحية، كسابقاتها، ذات جوهر أسطوري. بمعنى أنها كانت تبشر بالعودة إلى نواميس الحياة التي سادت في عهد **السلف الصالح**، أي في عهد الجيل الأول من المسلمين الذين شهدوا عصر الوحي والنبوة وتأسيس نموذج المدينة الأمثل. كانت تدعو للعودة إلى ذلك الزمن الصافي النقي الخالي من كل البدع الدنيوية التي لحقت به فيما بعد وأفسدته (الفساد ضد الاصلاح). أقصد أفسدت الرسالة الأصلية وألحقت بها الشوائب.

سوف يكون من المفيد ـ والمضيء جداً ـ أن نقارن بين الاصلاح الذي نهض به لوثر في القرن السادس عشر، وبين اصلاح السلفيين المسلمين في القرن التاسع عشر. بالطبع ينبغي أن تتجاوز المقارنة النصوص الدينية بعينها، لكي تهتم فقط بدراسة مقدرة كلٍ من المجتمعات الأوروبية والمجتمعات الاسلامية على التلقي والاستقبال والتفاعل بعد أن فصلت بينها ثلاثة قرون من الزمن. نلاحظ أن المقارنة ستكون لصالح المجتمعات الأوروبية حتى ولو كان «اصلاحها» قد تم قبل ثلاثة قرون من «اصلاح» المجتمعات الاسلامية! ففي أوروبا اتخذ الاصلاح الديني هيئة الانطلاقة من جديد على كافة المستويات: الدينية، والثقافية، والحضارية. وأما في السياق الاسلامي فقد حصل غليان سياسي ـ ثقافي مفيد بدون شك، ولكنه كان قصير الأمد. ينبغي ألا ننسى أن المجتمعات الاسلامية قد تعرفت على الحداثة آنذاك من خلال الاستعمار، وتحت ضغطه: أي ليس في أحسن الظروف! هذا أقل ما يمكن أن يقال. وإذا اعتبرنا الحركات المتزمتة الحالية بمثابة تجذير راديكالي سياسي للسلفية الاصلاحية، فإنه ينبغي أن نعترف بأن هذه الأخيرة قد شهدت تقلصاً وإفقاراً للساحة الفكرية لصالح ازدهار ايديولوجيا الكفاح والجهاد. ومن المعلوم أن هذه الايديولوجيا كانت موجَّهة ضد الأنظمة الوطنية وضد القوى الامبريالية في آن معاً (ولكن الأنظمة الوطنية كانت قليلة في القرن

التاسع عشر. فمعظم البلدان الاسلامية والعربية كانت خاضعة آنذاك للاستعمار).

بعد أن ذكرنا هذه التجربة التي لا تزال أهميتها التاريخية غير واضحة المعالم أو غير مقيَّمة بشكل دقيق حتى الآن يمكننا أن نطرح هذا السؤال: هل ينبغي علينا أن نستمر في التحدث عن هذه المسائل بعبارات «الاصلاح» من أجل بعث اسلام «أصيل»، «نقي»، «حقيقي» متموضع دائماً في لحظة تدشينية نموذجية (لحظة النبوة)؟ نقول ذلك ونحن نعلم أن المعرفة **التاريخية** بهذه اللحظة قد أصبحت خارج نطاق إمكانياتنا إلى الأبد بسبب ضياع وثائق أولى أساسية كثيرة، ضياع لا مرجوع عنه، ولا تعويض له. أم أنه ينبغي علينا أن نشتغل على زحزحة **المشروعية الاسلامية** وتفكيكها داخلياً من أجل التوصل إلى مشروعية أخرى جديدة كونية، أو قابلة لأن تُعمَّم كونياً؟ أقصد تلك المشروعية الواسعة التي تُبنَى بمساهمة كل الشعوب وكل الفئات العرقية وكل الثقافات المتنافسة من أجل ترسيخ مشروعيتها. هذا هو السؤال الذي أصبح ضرورياً الآن في نظري، وليس سؤال الاصلاح الديني أو بعث المشروعية التقليدية من جديد في أواخر هذا القرن العشرين... فمن الواضح أن بعث القديم لن ينجح.

ينبغي أن نتوقف عند كل نقطة من نقاط العبارة السابقة لكي نستطيع أن نقدر قيمتها التاريخية والفلسفية. فهي من الناحية **التاريخية** تعني ما يلي: إن كل المشروعيات التي ظهرت تحت الصيغة **اللاهوتية** للأديان، كالمشروعية الاسلامية، والمسيحية، واليهودية، والبوذية، بمختلف فرقها ومذاهبها عبر التاريخ، مرتبطة بالمشروعيات **السياسية** للامبراطوريات والممالك والخلافة والسلطنة والجمهوريات والديمقراطيات... الخ. وجميع هذه المشروعيات كانت تميل نحو الهيمنة والسيطرة ضد مصلحة المشروعيات المقهورة أو المغلوبة التي دعيت بالطوائف، أو الفرق، أو البدع، أو الهرطقات، أو الأقليات، أو العاصية، أو الوثنية، أو الكافرة، أو المحميّة (أو الذميّة)... الخ. (ويمثلها اليوم الأرمن، والأكراد، ومسلمو البوسنة، وفئات أخرى كثيرة مقهورة ومعتبرة بأن لا مشروعية لها...).

وأما من الناحية **الفلسفية** فإن عبارتنا السابقة تعني ما يلي: لا يمكن للمشروعية أن تكون حقيقية أو عادلة إلا إذا كانت نتاج العقل الحر، أي المستقل عن كل ولاء أو خضوع لهيئة أخرى تتجاوزه. لا يمكن للمشروعية أن تكون حقيقية إلا إذا كانت نتاج هذا العقل الحر المنخرط في نقاش مستمر مع الاستخدامات الأخرى للعقل، أي مع العقلانيات الأخرى الجاهزة أو المحتملة. إن المشروعية، بمعنى من المعاني، ليست إلا

استنفاداً للجهد الفكري نفسه من أجل تفحص كل أشكال المشروعية المُنْتَجة والمجرَّبة سابقاً. بل ويمكن تفحص أشكال المشروعية هذه وتجاوزها باستمرار من خلال الحوار التواصلي ومجابهة الأفكار والآراء ببعضها بعضاً. (المشروعية الحقيقية هي تلك الناتجة عن إجماع الحوار الحر الدائر بين مختلف الأطراف، لا عن قرار قسري يتخذه طرف واحد ويفرضه بالقوة).

إن هذه الزحزحة الفكرية للمشروعية تقودنا إلى فضاء آخر للمعقولية، وتجعلنا نكتشف موقعاً جديداً لم يحتله أحد من قبل أبداً، بل ولم يثر ذكره أي واحد من الفاعلين التاريخيين (أي نحن، البشر). إننا نتجه نحو مشروعية جديدة كلياً، مشروعية منفتحة وحرة حقيقيةً. لكن قبل أن نتحدث عنها ونبلورها أكثر فأكثر، ينبغي أن نلاحظ أن هذه الزحزحة الجذرية للمشروعية أو هذا التفكيك الداخلي سوف يؤدي أولاً وقبل كل شيء إلى الطَّعن في جميع المشروعيات القائمة والراسخة، إن لم يكن إسقاطها. فهذه المشروعيات القائمة لا تدوم إلا بفضل قوتها التي تؤبد هيمنتها وسيطرتها. ونحن نعلم أن هذا النوع من المشروعيات كان يحتمي دائماً وراء التركيبات اللاهوتية الدينية أو الفلسفية أو الإنسيّة أو التحريرية. (أي المشروعيات القديمة والمشروعيات الجديدة التي تأسست في الغرب بعد الثورة الفرنسية). لا ريب في أنه توجد قوى وقيم ايجابية في هذه الأنظمة الايديولوجية الكبرى. ولكن ما دامت هناك إرادة في الهيمنة فسوف تظل هناك ضحايا تدين هذا الاغتصاب أو التزوير أو اللامشروعية. (نقول ذلك على الرغم من الفرق بين المشروعيات التقليدية والمشروعيات الديمقراطية الحديثة. وهو فرق كبير بدون شك).

وحتى لو كانت المشروعية الاسلامية تبدو الآن ومنذ القرن الثامن عشر ضعيفة أمام «مشروعية» الغرب، إلا أنها تستمر في ممارسة هيمنتها على الأقليات أو الفئات الأخرى الأكثر ضعفاً كالنساء مثلاً. ويمكن لنا أن نفسر سبب تأييد هذه «المشروعية» العتيقة أو البالية حتى الآن من النواحي التاريخية والاجتماعية والاقتصادية. ولكن لا توجد هناك أية وسيلة لتبرير قبولها فلسفياً. إني أستشهد بهذا المثال عن قصد لكي أبيّن بأن الهيمنة لا تأتي فقط من الخارج (أي من الغرب) وإنما هي تنبع أيضاً من الداخل، أي من داخل كل مجتمع أو تجمع تاريخي واسع كالأمة الاسلامية. وينبغي أن تُحارَب هذه الهيمنة الداخلية مثلما تُحارَب الهيمنة الخارجية.

كنت قد شرعت في زحزحة المشروعية الاسلامية التقليدية أو تفكيكها عندما ألّفت كتابي المعروف باسم: «نقد العقل الاسلامي» (باريس، ١٩٨٤). وكذلك الأمر

فيما يخص كتابي الآخر الصادر في بيروت عن دار الساقي بعنوان: «أين هو الفكر الاسلامي المعاصر»؟ ويمكن للقارىء بعد أن يطلع على هذين الكتابين والكتب الأخرى التي لم أستطع تجميعها حتى الآن أن يقتنع بأن مشروع الاصلاح لا معنى له من الناحيتين التاريخية والفكرية. ولكن لا يمكن لنقد العقل الاسلامي من الناحيتين النفسية والثقافية أن يتحاشى الاطلاع على كل الخطابات والعقائد والتصورات والآمال التي غذّت ولا تزال تغذي فكر عدد كبير من المسلمين وممارستهم. إن بناء مشروعية جديدة في العالم الاسلامي ينبغي أن يوضح لنا لماذا أن الأنماط الموروثة والتقليدية من المشروعية قد أصبحت لاغية، في الوقت الذي يبرر فيه تأسيس الخيارات الجديدة وضرورتها. وأود أن أقول هنا بأن هذا العمل ليس جديداً في التاريخ الاسلامي. فقد سبق أن حصل من قبل عندما اضطلع به المفكرون المسلمون طيلة القرون الثلاثة الأولى على الأقل. وقد توصلوا إلى نتائج نهائية ودائمة لا تزال تفعل فعلها حتى يومنا هذا. فما ندعوه بمصادر وأسس الدين والقانون الشرعي (أي «أصول الدين» و «أصول الفقه» بحسب اللغة الكلاسيكية) يمثل بالضبط تلك التركيبة الفكرية التي دعوتها بالمشروعية الاسلامية. في ذلك الوقت (أي في العصر الكلاسيكي والتأسيسي الأول) راح العقل يشتغل فعلاً ويبرهن على كل مقدراته التحليلية والتفسيرية في المحاجّة العقلية والاستقراء والاستنباط، وكل ذلك من أجل أن يرسخ أسس العقيدة والقانون الديني على قواعد صلبة، متينة. ثم اعتبرت هذه القواعد فيما بعد بمثابة المقدسة والمعصومة التي تفرض نفسها دون مناقشة. حصل ذلك إلى درجة أن الفقهاء ـ الأصوليين بعد القرنين الثاني عشر والثالث عشر اعتقدوا بأن كل شيء قد تم وانتهى، وأنهم بالتالي يستطيعون أن يعفوا أنفسهم من الاجتهاد أي من استعادة العمل من جديد أو مواصلته. أقصد مواصلته ضمن ظروف تاريخية واجتماعية متغيرة ومختلفة عما سبق بطبيعة الحال. فما فعله الأئمة المجتهدون أو رؤساء المذاهب كان مرتبطاً بعصرهم وحاجياته. إن الحكومات التي تطبق اليوم القانون الاسلامي المدعو **بالشريعة** كما كان قد حُدِّد وبُلور من قبل الفقهاء الكلاسيكيين في العصور الوسطى تبرر ذلك عن طريق الاحتماء بهيبة المشروعية التي شكّلها الأصوليون (أو علماء الأصول). ومن المعلوم أنهم كانوا يشكلون في الاسلام الكلاسيكي موقفاً فكرياً ايجابياً جداً لأنه كان يحيل إلى تركيبة متماسكة للأصول، تركيبة معتبرة بأنه يستحيل تجاوزها. (وهنا يكمن وجه الخطأ. فأي بناء مهما يكن عظيماً ومتيناً سوف يحتاج يوماً ما للمراجعة والنقد).

إن نقد العقل الاسلامي يهدف إلى تفكيك كل هذا البناء الشامخ والمقدّس الذي يحتمون به اليوم من أجل الحصول على المشروعية أو من أجل المحافظة عليها. ولكنه

لم يتعرض أبداً في تاريخه لهذا النقد التفكيكي ـ التركيبي الذي أدعو إليه منذ سنوات عديدة. لم أقل بأنه تفكيكي فقط، وإنما قلت بأنه تركيبي أيضاً لأنه يقدم بديلاً ذا مصداقية، على عكس ذلك النقد المتعالي والاحتقاري للمستشرقين. فنقدهم يؤدي إلى تسفيه التركيبات الفكرية الكلاسيكية للمسلمين ويترك وراءه حقلاً من الأنقاض. ثم يعودون بعدئذ إلى مجتمعاتهم الأوروبية هادئين مطمئنين ولا يعبأون بعدئذ بتقديم أي بديل لأن المشكلة ليست مشكلتهم كما يقولون ذلك صراحة. وذلك لأن العمل التفكيكي ـ التركيبي كان قد تم في المجتمعات الأوروبية على كافة الأصعدة بفضل المنهجية التاريخية والفللوجية (أو الفقهلغوية). عندما أثير ذكر النقد الاستشراقي هنا فإني أقصد بشكل خاص نقدهم للحديث النبوي ثم لتاريخ الفقه وتشكل الشريعة. فهو الذي أثار بشكل خاص غضب المسلمين واستنكارهم. ولكنه استنكار في غير موضعه لأن الجانب التفكيكي من عمل المستشرقين ضروري ولا غبار عليه من حيث النيّة أو المقصد. الشيء الذي يمكن أن نلوم المستشرقين عليه هو توقفهم عند هذا النقد التفكيكي. ذلك أنه تنبغي تكملته أو التعويض عنه عن طريق التركيب وايجاد البديل. فإذا لم نقم بعملية التركيب بعد التفكيك فإننا نترك المسلمين حيارى من دون أي نظام للمشروعية يتمسكون به أو يستعصمون. إننا نتركهم فريسة للفوضى الاجتماعية، وبالتالي فيجدون أنفسهم مضطرين للاستعارة الجاهزة من الغرب. وهكذا استعاروا القانون السويسري أو الفرنسي أو الانكليزي وطبقوه على مجتمعات غريبة عليه أو غير مهيأة له وكانت النتيجة غير ملائمة. ذلك أنه لا ينبغي أن ننسى بهذا الصدد أن الفكر الاسلامي لم ينتج حتى الآن أي نظام تعويضي بديل عن المشروعية التقليدية السابقة، وذلك على عكس ما فعلته أوروبا منذ القرن الثامن عشر. ويعود هذا النقص إلى أسباب تاريخية لم توضَّح بما فيه الكفاية حتى هذه اللحظة. (غني عن القول إن عملية التفكيك تسبق عملية التركيب، وهي تشكل مرحلة كاملة بحد ذاتها).

بعد كل ما أسلفناه سابقاً يمكننا أن نفهم لماذا أن مشروع نقد العقل الاسلامي يثير الغضب العارم للمناضلين الاسلامويين أو الأصوليين المعاصرين. فهم يناضلون من أجل الإعادة الكاملة للقانون الديني التقليدي الذي بُلوِر في القرون الوسطى بكل أدواته ونظامه في تأسيس المشروعية. وهناك ضرورتان تاريخيتان ملحتان تفرضان مثل هذا الموقف الذي انتعش كثيراً في العشرين سنة الأخيرة أو تفسران سبب نجاحه وشيوعه:

١ ـ التعويض عن النقص الإداري والتشريعي للدول القومية الناشئة بعد الاستقلال، هذه الدول التي لم تعرف كيف ترفق التزايد الديمغرافي للسكان بتزايد في الابداعية السياسية أو القانونية الملائمة. وهكذا امتلأت البلدان العربية والاسلامية بالشبيبة

الواعدة والغزيرة العدد، ولكن التي لا تحظى بأي تأطير اجتماعي أو اقتصادي من قبل الدولة. إنها شبيبة متروكة لحالها ولمصيرها: أي للبطالة والعطالة والحرمان والتسكع في الشوارع والفقر والتهميش الاجتماعي والقمع الشرعي (للنساء خاصة).

٢ ـ وضع حد لأنظمة الحزب الواحد (أو أنظمة الدولة ـ الوطن ـ الحزب) التي انقطعت كل علاقة لها بالمجتمع ولم تفِ بالوعود التي عُلِّقت عليها غديَّة الاستقلال. وأهم هذه الوعود: توحيد الأمة كلها ـ أي بكل فئاتها ـ حول دولة شرعية. وليس اقتناص السلطة لصالح فئة واحدة وقمع الفئات الاجتماعية الأخرى كما حصل بعد الاستقلال.

وفي مثل هذه الحالة من الأوضاع الصعبة (أي النقص التشريعي والإداري، انحلال المشروعيات التقليدية، تفكك القيم الأخلاقية والثقافية، الركود الاقتصادي والتعليمي والاجتماعي) فإن المجتمعات تبحث عن نظام أمان تركن إليه وتحتمي به. كما وتبحث عن مصادر للأمل والثقة لكي تتعلق بها. وهي لهذا السبب تلجأ إلى تراثها ودينها وتقاليدها. وعندئذ تنتفي كل نزعة نقدية، ويبدو حتى النقد التركيبي وكأنه سلبي، أو ضار، أو لا طائل تحته. يبدو وكأنه يقوي عاطفة الخوف والقلق وانعدام الأمان. يبدو وكأنه يؤخر من لحظة **الخلاص**. فلا يمكن أن تحتمي بالتراث كأمل وحيد ثم تقوم بتفكيكه نقدياً. هذا شيء مستحيل. من هنا صعوبة المرحلة الحالية.

ولكن على الرغم من كل ذلك فإن «نقد العقل الاسلامي» يفرض نفسه اليوم أكثر من أي وقت مضى. إنه يفرض نفسه كمراجعة بطولية للماضي والحاضر على السواء. وهذه المراجعة النقدية الصارمة ينبغي ألا تهمل أي ترسُّب أو أية عقبة من العقبات المتراكمة على مر العصور. كل المشاكل والأضابير المغلقة ينبغي أن تفتح ويُحفَر عليها أو حواليها. وكل المعارف الخاطئة المجترَّة بشكل تواكلي على مر العصور ينبغي أن تُعرَّى وتُدَان. وكل الأساطير التي يتعلق بها الناس وكأنها متعالية أو مقدسة ينبغي أن يُكشَف عنها النقاب. وكل المطالب أو الشعارات الاستيهامية أو الهلوسية المرفوعة عالياً وكأنها برامج للبناء الوطني ينبغي أن يُعَاد النظر فيها جذرياً. باختصار: ينبغي تغيير كل شيء من أساسه.

هذه هي المهام المطروحة على المثقفين المسلمين المسؤولين في المستقبل. وينبغي أن يضطلعوا بها دون أي تنازل أو مساومة. أقول ذلك لأنهم طالما استسلموا لإغراءات السلطة، وخضعوا للتيارات الشعبوية الرائجة (أو لضغط الشارع) في هذا الظرف التاريخي أو ذاك. وطالما خدعوا بالفرحة الموهومة للانتصارات المزيفة، أو بجاذبية

الوعود الثوروية المجانية. وطالما توقفوا حتى عند الإدانات المشروعة ضد محن شديدة التعقيد والصعوبة كحرب الخليج. لقد واجهت شخصياً في حياتي وأثناء معاركي الطريلة والعديدة التي خضتها الكثير من الانتقادات العدوانية والسيئة النية. كما واجهت حملات سوء التفهم لمواقفي وكتاباتي ورفضها حتى دون أي تفحص أو اطلاع. وأُصبت بجراحات داخلية لا تزال تنزف وتدمى. ولكني تعلمت بواسطة الصبر والمجاهدة الطويلة كيف أواجهها أو أسيطر عليها. وما كان شيئاً سهلاً مواجهة كل هذه التحديات والانتقادات العدوانية والتجريحات الشخصية. ما كان شيئاً سهلاً مواجهة كل هذا الرفض الجماعي **للعلاقة النقدية** التي أردت فرضها في الساحة الاسلامية. قلت **علاقة** لأنها تدرس العلاقة بالآخر، أو بالآخرين، كل الآخرين دون استثناء أو نَبْذ أو إقصاء. إنها العلاقة مع المجتمعات والثقافات والتاريخ من أجل مواصلة المناقشات المفتوحة باستمرار من أجل العقل. وقلت **نقدية** لأنها تفسر وتوضح كل المفاهيم الموروثة وكل الأشياء الضمنية المعاشة. ولأنها تموضع وتقيّم وتغربل وتدمج ما نُبِذ وبُتِر أو تعيد دمجه وتوحد ما تفرق وتخاصم وتتجاوز ما اهترأ وأصبح عالة حتى على ذاته. ولأنها أخيراً قادرة على التخيل والابتكار والتحرير واقتراح التشخيصات أو الحلول الجديدة.... أعود إلى حركة الاصلاح وأقول: نعم لقد حاول المصلحون المسلمون أن يحرروا، ولكنهم في النهاية سجنوا أكثر مما حرروا، أقصد بذلك أنهم ربطوا العقول بماض مُؤَسْطَر. أما أنا فإني أقترح حلاً مستقبلياً ينحو باتجاه الأمام لا الوراء. ويبدو لي أن هذا الحل واعدٌ أكثر ويتلاءم بشكل أفضل مع معطيات زماننا وحاجياته.

السؤال الثالث والعشرون

بولكستاين: يخيل إليّ أنك تلتقي بشكل ما مع أطروحة ايلي خضوري التي بلورها في مقالته: «الاسلام في العالم الحديث». تقول الأطروحة: في القرن الماضي كانت الامبراطورية العثمانية في طور الانحلال والانحطاط. وقد أرادت تبنّي المناهج الإدارية والعملية والعسكرية الأوروبية للخروج من هذا الانحطاط. ولكن محاولتها هذه أدت إلى انفصال الحكومة عن الشعب فالشعب بقي متخلفاً سجين التقاليد الموروثة. يقول بالحرف الواحد تحت عنوان: «تحديث العالم العثماني»: «إن هذا التحديث يعني في نهاية المطاف أن الحاكم والمحكوم قد أصبحا يسكنان مناخين متمايزين ومختلفين من الخطاب». وبالتالي فإن جوهر أطروحته هو أن إدخال التحديث إلى الامبراطورية العثمانية قد زاد من حدة الصراعات والتوترات داخل

المجتمعات الاسلامية إلى درجة أنه أفسد الأمور بدلاً من أن يصلحها. ويضرب على ذلك مثلاً ذلك المرسوم الذي أصدرته الحكومة العثمانية عام ١٨٥٦ والذي يدعو إلى المساواة بين المسلمين وغير المسلمين. يقول ايلي خضوري معلقاً على هذا المرسوم: «إن قبول الحكومة الاسلامية بالمساواة بين المسلم وغير المسلم كان يعني بالنسبة للجماهير المسلمة من رعاياها نوعاً من الذل والمهانة التي لا تُحْتَمل». ثم يختتم هذا الباحث كلامه بالاستنتاج التالي: «إن محاولة إنجاز وعود الاصلاح أدت إلى اندلاع صراعات سياسية واجتماعية بسبب نسف الثقة بين الحكام المسلمين ورعاياهم المحكومين، وكذلك زيادة الشكوى بمدى مصداقية هذا العمل لدى غير المسلمين». هكذا نجد أنفسنا في حلقة مفرغة. كيف يمكن للتحديث أن يحصل دون تحديث؟

أركون: ايلي خضوري هو محلِّل جيد لشؤون الاسلام المعاصر. ولكن عنوان كتابه الأخير «الاسلام في العالم الحديث» يبرهن لنا على أنه لم يتحرر من تلك النظرة الشمولية أو الكليانية التي تحاول أن توهمنا بأنه يمكن أن نتكلم علمياً على كل ذلك المجال الجغرافي الواسع الشاسع الذي تغطيه كلمة اسلام، وفي كل لحظات التاريخ. وهكذا تجد بعض المستشرقين ينشرون كتباً ويعنونونها بشكل مضلِّل على النحو التالي: «تاريخ المجتمعات الاسلامية» (ايرا لابيدوس)، «حضارة الاسلام الكلاسيكي» (جانين ودومينيك سورديل)، «الاسلام وحضارته» (اندريه ميكل)، «الاسلام القروسطي» (دومينيك سورديل)... الخ. وهكذا انتشرت هذه الممارسة في التأليف وانتهى بها الأمر إلى حد فرض موضوع «الاسلام» وكأنه يعبر عن مجال موحَّد من الدراسات والتفسيرات العلمية. وأنا أتساءل: لماذا لا يقوم المؤرخون الغربيون بالتعميم نفسه عندما يتحدثون عن المسيحية أو العالم المسيحي؟ فبحسب معرفتي لا توجد كتب مُعَنْوَنَة على الشكل التالي في أوروبا: «تاريخ المجتمعات المسيحية»! في الواقع أن سبب ذلك يعود إلى أنه لا توجد مدارس مصرية أو تركية أو مغربية أو ايرانية للبحث العلمي. ولو وجدت لتم فرض المقاربات القومية المحددة جيداً في البحث. وعندئذ كنا سنقول: تاريخ المجتمع المصري، أو تاريخ المجتمع المغربي، أو تاريخ المجتمع التركي... الخ. ولهذا السبب يستمر المستشرقون في تقطيع مجال بحوثهم كما يشاؤون ويشتهون، أي بحسب ميولهم وفضولهم العلمي ورؤيتهم المتعالية ـ أو من بعيد ـ لموضوع دراستهم. فهم إما أن يدرسوا مجالاً واسعاً أكثر مما يلزم، أو ضيقاً أكثر مما يلزم. هذه نقطة منهجية شديدة الأهمية.

إن التحدث عن الامبراطورية العثمانية بكل هذه الشمولية والعمومية كما يفعل السيد ايلي خضوري يمثل إحدى الخصائص المميزة لهذه النظرة الاستشراقية الخارجية

والبعيدة (أي التي تنظر إلى موضوع دراستها بشكل استعلائي ومن بعيد وبلامبالاة حقيقية في معظم الأحيان. فهذه المجتمعات ليست مجتمعاتهم على أي حال...). إن هذا التعميم السهل هو الذي يتيح للمراقبين الأجانب أن يتحدثوا عن مجتمعات متباعدة جداً عن بعضها كالجزائر والعراق، أو كلبنان والأناضول، أو كليبيا وسوريا، أو كمصر وتونس، وكأنها مجتمع واحد متماثل. فبما أن تسمية الامبراطورية العثمانية تشملها كلها، فإن الباحثين الأوروبيين يعتقدون بأنها شيء واحد متجانس! هذا وهم خاطىء أو مضلل، ولا يعبر عن الحقيقة التاريخية. إن هذا المنظور الشمولي والتضليلي للأمور يعني أن كل ذلك الفضاء الشاسع الواسع المليء باللغات المختلفة واللهجات والعادات والتقاليد والعقائد والأعراق الإثنية والشيفرات الثقافية والبنى الاجتماعية والممارسات الاقتصادية والتجارب التاريخية... الخ. أقول كل هذا العالم أصبح منظوراً إليه فقط من خلال اسطنبول، عاصمة الامبراطورية العثمانية. لقد أصبح منظوراً إليه فقط من خلال الباب العالي والأرشيفات الرسمية وكتابات رجال الدين المرتبطة بالضرورة بالثقافة الرسمية والسلطة. وهي ثقافة مقطوعة عن أعماق البلاد الحقيقية حيث تسيطر الثقافة الشفهية وانعدام الذاكرة التاريخية. كما وتسيطر العادات العتيقة جداً والأديان المدعوة «بالشعبية». وهي تدعى بالشعبية من قبل رجال الدين الرسميين على سبيل الاحتقار، هذا إذا ما تنازلوا وأشاروا إليها، مجرد اشارة...

أنا نفسي شخصياً إحدى نتاجات الثقافة الشفهية والمجتمع الذي لا كتابة له (المجتمع القبائلي الجزائري). فأمي واخواتي وعمّاتي لا يعرفن العربية ولا الفرنسية، مثلهن في ذلك مثل الكثيرات من الجزائريات والمغربيات. ولا يزلن يعشن حتى اليوم داخل اطار الثقافة الشفهية، وإن يكن ضمن ظروف انقلبت رأساً على عقب وشوهت. فإذا كانت الأمور على هذا النحو حتى الآن، فكيف كانت إذن في القرن التاسع عشر داخل المجال الشاسع الواسع المغطّى بالتسمية العمومية التالية: الامبراطورية العثمانية؟ كيف كانت آنذاك؟ وهل يمكن أن نتحدث جدياً عن وجود الاسلام خارج اطار المراكز الحضرية الأساسية وضواحيها؟ أقصد خارج اطار المدن المرتبطة مباشرة بخدمة الدولة والسلطة المركزية...

وعندما نتحدث عن الحداثة ينبغي أن نموضعها ضمن هذا السياق الانتربولوجي العريض، وليس داخل ذلك الاطار الضيق للمتأدبين أو لتلك النخبة التي تعرف القراءة والكتابة وتسكن المدن. لا يمكن أن نفهم شيئاً عن تلك المحاولات التي جرت لإدخال الحداثة وسبب فشلها في السيطرة حتى الآن إذا اقتصرنا على دراسة المراكز الحضرية فقط. ينبغي أن نعمّم البحث لكي يشمل جميع الفئات والمناطق. ثم عن أي نوع من

الحداثة نتكلم؟ ومن هم وكلاؤها الذين نشروها؟ ماذا عرفوا منها وما الذي فهموه حقاً: أي ما الذي هضموه واستوعبوه ودمجوه في ثقافتهم الخاصة بالذات؟ نحن نعلم جيداً من خلال الدراسات العلمية التي صدرت مؤخراً في الغرب أن اختراق الأفكار الجديدة والمؤسسات الحديثة للمجتمعات الأوروبية ذاتها كان بطيئاً وتدريجياً، ولم يحصل بضربة واحدة أو دفعة واحدة. بمعنى آخر فإنه لم يحصل ولم يفرض نفسه عن طريق قرار صادر من فوق عن ملك أو عن زعيم اقطاعي كبير أو حتى عن نظام جمهوري. وإنما كان ناتجاً عن حركة فكرية واسعة ومناقشات اجتماعية ومنشورات ومطبوعات ومقارعات ومجادلات ومعارك سياسية ومواجهات صدامية عنيفة. هكذا دخلت الحداثة إلى المجتمعات الأوروبية تدريجياً وقضت على النظام التقليدي القديم. ولكن شيئاً من هذا لم يحصل في العالم الاسلامي، لا في تركيا، ولا في الجزائر، ولا في العراق، ولا في أي بلد آخر. ونحن نعلم أن الكثيرين من المثقفين السوريين ـ اللبنانيين قد اضطروا، في القرن التاسع عشر، إلى مغادرة أوطانهم هرباً من الاستبداد العثماني. ثم راحوا يشكلون مستعمرات جديدة، معروفة جيداً الآن، في مناطق أميركا اللاتينية بشكل خاص. (انظر أدب المهجر مثلاً والرابطة القلمية... الخ).

سوف أعود إلى فكرتي الأساسية الثابتة التي لا أملّ من تكرارها: نحن لا نمتلك حتى الآن أية انتربولوجيا اجتماعية وثقافية للمجتمعات التي دخلها الحَدَث الاسلامي أو تغلغل فيها قليلاً أو كثيراً (ينبغي الانتباه هنا جيداً: قلت المجتمعات التي دخلها الحدث الاسلامي ولم أقل اعتباطاً وتعسفاً: المجتمعات الاسلامية. وهناك فرق كبير بين المصطلحين أو بين الموقفين). وفي الوقت ذاته، فنحن لا نمتلك أية دراسة تاريخية ـ نقدية لصيغ الحداثة التي شهدها كلُّ واحد من هذه المجتمعات «الاسلامية». كما لا نعرف جوانب هذه الحداثة ولا محاورها الموجِّهة ولا من نقلوها من بلدان أوروبا إلى مجتمعاتنا. كل هذه أشياء نجهلها. كما نجهل ذلك النقد الداخلي للحداثة ذاتها كما حصل في أوروبا وانتشر وطبق في مجتمعاتها. أقول ذلك وأنا أفكر بأبحاث اميل بولا الذي درس معارضة الكنيسة الكاثوليكية للحداثة في فرنسا، أو بأبحاث جان بوبيرو الذي درس موقف البروتستانت الفرنسيين من الظاهرة التاريخية نفسها، أي: الحداثة والعلمنة.

سوف أختم هذه الملاحظات بالتحدث عن مسار الحداثة (أو عن مصير الحداثة) في العالم في نهاية هذا الألف الثاني بعد الميلاد. فيبدو لي أن هذه المسألة أكثر أهمية من مسألة دراسة سبب فشل الحداثة في ظل الامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر. كنت قد أشرت سابقاً إلى أن المشاكل الكبرى والآلام الجماعية الجديدة كانت

قد تفاقمت في المجتمعات التي تنتسب إلى النموذج الاسلامي خلال الثلاثين عاماً الماضية (أي في فترة ما بعد الاستقلال). فقد ازدادت التبعية للبلدان الأوروبية أو الغربية الغنية في هذه الفترة أكثر من أي وقت مضى حتى بالقياس إلى فترة الاستعمار. وأصبحت البلدان العربية والاسلامية أكثر اعتماداً على البلدان الصناعية بسبب دخول التحديث إلى قطاعات متسعة قليلاً أو كثيراً منها، أي من الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية. وزاد ذلك من تفاقم الهوة الكائنة بين هذا القطاع المحدَّث وبين القطاعات التقليدية الأوسع من الشعب، أي: قطاعات الفقر والبطالة والإهمال والتدهور الاجتماعي. هذا فيما يخص البلدان العربية والاسلامية والتطورات الأخيرة التي طرأت عليها. وأما من جهة البلدان القوية المنتجة للحداثة فيبدو لي أن المهام العاجلة ذات الأولوية المطلقة تكمن فيما يلي: ضبط الآليات الاقتصادية والمصرفية والتحكم بها بشكل جيد. ترسيخ الديمقراطية أكثر فأكثر. إصلاح نظام التعليم في المدارس والجامعات. حل مشاكل المدن المزدحمة بالسكان وبخاصة مشاكل الضواحي العمالية والمهاجرة المُهملَة أكثر مما يجب. اقتسام العمل بين المواطنين من أجل الحد من مشكلة البطالة. فلا يجوز أن يكون هناك مواطنون يعملون وآخرون لا يجدون أي عمل. وبالتالي فيمكن اقتسام زمن العمل بشكل عادل وإرضاء الجميع وإشعارهم بكرامتهم وإنسانيتهم. تقوية نظام الحماية الاجتماعية أو الضمان الاجتماعي. تشكيل وعي مدني أو حضاري عالمي يكون ضمانة للجميع. هذه هي بعض المهام الأساسية المطروحة على البلدان الصناعية المتقدمة في نهاية هذا الألف الثاني بعد الميلاد. وإذا ما حلت هذه المشاكل فإن ذلك يفتح الطريق أمام تأسيس القانون الدولي الذي يساعد على إنهاء الممارسات القمعية والتعسفية السائدة في بلدان العالم الثالث، أو بلدان الحزب الواحد، وفي طليعتها البلدان العربية والاسلامية. عندئذ يمكننا حماية الشخص البشري عن طريق قانون دولي يتجاوز ضعف القانون أو انعدامه في هذه الدول. بمعنى آخر يحق للأمة الدولية عندئذ أن تتدخل في الشؤون الداخلية للدول التي لا تحترم حقوق الانسان. وقد مشى العالم خطوة أولى في هذا الاتجاه عن طريق إنشاء محكمة العدل الدولية التي يوجد مقرها في بلدكم هولندا.

لقد أصبح واضحاً للجميع أن الفكر الحديث وبخاصة الفكر السياسي كان كسولاً طيلة العقود الثلاثة الأخيرة ولم يبتكر شيئاً يذكر. فهو لم يكشف عن ابداعية حقيقية في البحث عن حلول لمشكلة نقل التكنولوجيا مثلاً (أقصد نقلها إلى العالم الثالث بالطبع). كما لم يجد حلولاً لمشكلة أنماط الانتاج والتبادلات، أو لمشكلة المعارف القانونية، أو الأنظمة التعليمية، أو المؤسسات الديمقراطية... الخ. أضيف إلى كل هذه

النواقص التي تعاني منها المجتمعات المتقدمة والديمقراطية مشكلة التكالب المتوحش على الأسواق العالمية وبخاصة أسواق دول العالم الثالث الغنية بالمواد الأولية. ونلاحظ هنا شيئاً يستحق النظر والتسجيل: إن «النخبة» الحاكمة في البلدان المستقلة كانت دائماً ولا تزال متضامنة مع اسراتيجيات التوسع الاقتصادي التي تتبعها الدول الغربية الصناعية. هذا يعني أن «المستعمَر» لا يزال يقدم الفوائد والامتيازات للمستعمِر السابق. بمعنى آخر، فإن أشكال تغلغل الحداثة في المجتمعات النامية أو المحتاجة للتنمية لم تتحسن ولم تتطور منذ عهد الاستعمار وحتى عام ١٩٤٥ تقريباً. الشيء الوحيد الذي تغير منذ الاستقلال هو أن النخبة الوطنية هي التي تحملت المسؤولية وفرضت خياراتها السياسية في كافة المجالات. وبالتالي فإنها تتحمل وحدها تبعة الفشل الحاصل على كافة المستويات أيضاً. ويحق للمواطنين أن يطالبوها اليوم بتقديم كشف الحساب. ولكن استراتيجيات الهيمنة الخارجية ودورها في فشل تحديث بلدان العالم الثالث ينبغي أن تؤخذ أيضاً بعين الاعتبار.

السؤال الرابع والعشرون

بولكستاين: بعد ست سنوات من ولادة الباكستان عام ١٩٥٤ حصلت اضطرابات لاهور ضد الأحمديين. ثم ذهبت لجنة تحقيق إلى هناك بعد الحوادث وقدمت تقريراً بعنوان «تقرير منير». سوف أقرأ عليك أحد مقاطعه: «إن المسلم الحديث يجد نفسه على مفترق طرق متلفعاً بعباءة الماضي وثقل القرون الميتة على ظهره من جهة. وهو من جهة أخرى محبط ومتردد في الانعطاف للسير في هذا الطريق أو ذاك. إن الحيرة تنهشه داخلياً وتحيط به من كل الجهات. فعندما كان إيمانه لا يزال طازجاً وبسيطاً، أعطاه ذلك تصميماً قوياً في إرادته ومزيداً من الصلابة في عضلاته. ولكنه الآن خسر كل ذلك. ولم يعد قادراً على تحقيق الفتوحات والأمجاد كما حصل في الماضي. بل لم تعد هناك بلدان جديدة لكي يفتحها. ولذا وجد نفسه في حالة يرثى لها، حالة من اليأس المطبق. وأصبح ينتظر منقذاً جديداً لكي يجيء ويفرج عنه كربته ويخلصه من الوهدة التي انحدر إليها. ولا يمكن لأي شيء أن يخرجه من الوضع المتردي والبالي الذي وصل إليه اليوم، إلا ذلك الفهم الجديد للإسلام، أقصد الفهم الذي يعرف كيف يفصل بين القشور والجوهر، بين ما هو حقيقي حي، وما هو سطحي تجاوزه الزمن. هذا هو الشيء الوحيد الذي يمكنه أن يبقي على الاسلام كمثال عالمي، والذي يمكنه أن يجعل من المسلم مواطناً حقيقياً اليوم وفي المستقبل». ما رأيك، استاذ أركون، بهذا الكلام؟

أركون: إن الحديث عن ولادة الباكستان يعيدنا إلى عالم معقد وغامض وبعيد ومجهول جداً هو عالم الهند. وأشعر بصفتي مسلماً مرتبطاً بالعالم العربي وبلغة القرآن، اللغة الأولى للإسلام، أقول أشعر بالكثير من الدهشة والتعاطف والتأثر الذي لا يوصف أمام ملايين المسلمين في هذه المناطق البعيدة: مناطق الهند والباكستان وبنغلاديش وأندونيسيا. أشعر بشكل غامض أن هناك صلة قربى بيني وبينهم على الرغم من اختلاف اللغات والتقاليد. فالمجتمع الذي يتجاوز عدد أقليته المسلمة المائة مليون يتحدى كل تصور أو خيال. كيف يمكن لأقلية واحدة أن تتجاوز المائة المليون؟! وما هي الأكثرية إذن؟ إن معاييرنا في التقييم والمحاجّة العقلانية تقف عاجزة أمام ظاهرة ضخمة كهذه. ثم تقف وتتساءل: كيف أمكن للإسلام أن ينزرع بمثل هذه القوة والديمومة في ثقافات وأوساط دينية مختلفة جذرياً عن الاسلام الأصلي (أي ما يدعوه الهنود «باسلام الغرب» منظوراً إليه بالطبع من آسيا الشرق الأقصى...». فنحن نمثل بالنسبة لهم الغرب، ولكلٍ غربه وشرقه...

لكي نفهم الاسلام الآسيوي هذا ينبغي أن نراجع مقولاتنا وتصنيفاتنا وتحديداتنا. فكما قلت سابقاً فإن الاسلام الايراني ـ التركي ـ العربي ـ البربري مرتبط بأوروبا (أي بالغرب) أكثر مما هو مرتبط بالشرق، وذلك عن طريق صلة الوصل المتمثلة بحوض البحر الأبيض المتوسط. وأما فيما وراء نهر السند فنحن أمام عالم آخر لا نعرفه بكل بساطة. ينبغي أن نعترف بأننا نجهل الكثير من معطياته. هناك يكمن الشرق حقيقة.

لم أطلع على «تقرير منير» هذا الذي استشهدت به، ولكنني اشتميت منه رائحة المستشرق الغربي الذي ينظر إلى عالم الاسلام من بعيد، أو من فوق نظرة خاصة ذات طابع احتقاري، ضمني، غير مقبول. إنها نظرة الانسان الغربي، الحديث، الحضاري إلى العالم «القديم البالي» كما يقول حرفياً. إنها نظرة قديمة ـ جديدة، لم تتغير حتى الآن.

وفي رأيي أن المقاربة الصحيحة للأمور لا تكمن في القول بأن «المسلم الحديث يجد نفسه على مفترق الطرق، متلفعاً بعباءة الماضي وثقل القرون الميتة على ظهره...». فهذا استهزاء بالتراث لا معنى له ويعبر عن نظرة احتقارية لا تليق بقائلها. ما هكذا ينبغي التحدث عن تراث طويل عريض، عن تراث عريق. فهذا الكلام يعني ضمنياً أنه كان من الأفضل لمسلمي الهند وغيرهم من المسلمين أن يتخلوا عن تراثهم ويعتنقوا بكل تواضع وخشوع نمط الحداثة الانكليزية الذي قدمته لهم الملكة فيكتوريا وخلفاؤها! وهذا الكلام يقدم لنا أوضح مثل على الطريقة الاستشراقية في النظر إلى

الأمور ومحاكمتها. أقصد بذلك النظرة الاستعلائية لتأخر الهند وتخلفها في ذلك الوقت، أي حوالى عام ١٩٥٠. إنها تمثل نظرة المراقب الخارجي الأجنبي بالطبع، فهذه النظرة ترفض وضع الأمور ضمن حيثياتها الطبيعية، وترفض التقييم الموضوعي للخيارات السياسية وأنظمة الهيمنة الخارجية والداخلية. وهي الأشياء التي أدت إلى تقسيم الهند، وبخاصة تقسيم الطائفة الاسلامية. وذلك لأنه حصلت مأساة ثانية عام ١٩٧١ وأدت إلى انفصال بنغلاديش عن الباكستان وتشكيل دولة جديدة مستقلة. ونحن نعلم شروط الفقر المدقع التي تعيش فيها هذه الدولة. (أقصد دولة بنغلاديش. فهي إحدى أفقر دول العالم إن لم تكن أفقرها على الاطلاق).

ينبغي أن نقول ونكرر القول بأن الحاجيات السياسية الملحة لجماهير ضخمة من البشر، جماهير مسحوقة من قبل تاريخ أعمى لا يرحم، أقول بأن هذه الحاجيات المتفاقمة ما انفكت تحرف الاسلام عن خطه الصحيح أو عن وظيفته الصحيحة، أي وظيفته الدينية والأخلاقية والثقافية. إنها تحرفه عن مساره لكي يصبح مجرد أداة لتجييش الجماهير من أجل خوض معارك التحرر ضد الهيمنة الخارجية، أو ضد الهيمنة الداخلية المتمثلة بالأنظمة الاستبدادية أو أحياناً بالكوارث الطبيعية كما هو حاصل في بنغلاديش بشكل خاص. أود أن أقول بكل صدق وتواضع ومودة لزملائي المستشرقين أو المراقبين الغربيين: أرجوكم أن تأخذوا بعين الاعتبار ضغط التاريخ الراهن على الاسلام عندما تدرسون واقع المجتمعات الاسلامية. إني لا أهدف إلى مخاصمتكم أو محاربتكم أو خوض معارك جدالية مفتعلة معكم. ولكنني ألاحظ أنكم تهملون ضغط الظروف وصعوبة الأحوال إهمالاً تاماً عندما تحاكمون الوضع في البلدان الاسلامية. وكذلك يفعل كبار المسؤولين السياسيين الأوروبيين عندما يتعاطون مع قضايا الاسلام. فلا أحد يرحم، ولا أحد يقدر الظروف... وهكذا أصبح الاسلام مخيفاً يهدد الغرب ويعتدي عليه! ويا له من تناقض غريب وقلب للأمور: فقد أصبح الجلاد هو الضحية، والضحية هي الجلاد!! أصبح القوي هو الضعيف، والضعيف هو القوي، وكدنا نصدق ذلك... أصبحت الضحية على يد وسائل الاعلام الغربية عبارة عن قوة هائلة، فاتحة ومدمرة. وأصبحت الحداثة التي أُدخلت بشكل عدواني وفج وتفكيكي إلى المجتمعات العربية والاسلامية عبارة عن خشبة الإنقاذ الوحيدة لهؤلاء المسلمين الجَهَلة الذين يرفضون نعيمها بالرغم من أنهم أحوج ما يكونون إليها! هذا التصور للأمور اختزالي جداً وغير مقبول على الاطلاق. وأرجو أن تكون أجوبتي السابقة قد موضعت الأمور ضمن اطارها الصحيح، وأن تكون قد ساهمت في توضيح أو تعرية سوء التفاهمات والأحكام المسبقة السلبية التي تهيمن على التصور المتبادل للإسلام والغرب،

الواحد تجاه الآخر. أتمنى فعلاً أن تساهم هذه الأجوبة والتحليلات في مساعدة كلتا الجهتين على فهم حيثيات بعضهما بعضاً بشكل أفضل. ففي نهاية المطاف ينبغي أن نتعاون من أجل صنع تاريخ انساني مشترك، لا أن نظل نعادي بعضنا بعضاً إلى أبد الدهر...

السؤال الخامس والعشرون

بولكستاين: قرأت لك في مجلة «اللوموند ديبلوماتيك» مقالاً تتحدث فيه عن الأقلية في الجزائر والمغرب الأقصى. تقول بالحرف الواحد: «إننا نعرف تلك المحاكمات المزيفة والمناقشات المزيفة واستراتيجيات الرفض والاتهام والتهميش التي تتبعها الايديولوجيات القومية المتشددة من أجل تصفية «البقايا» البربرية في المغرب الكبير». ما هو هدف سياسة التهميش هذه؟

أركون: هدفها هو الهدف نفسه لكل دولة مركزية يعقوبية. انظر ما فعلته فرنسا اليعقوبية الجمهورية بالأقليات الباسكية والكورسيكية والبريتانية...

بولكستاين: وهو النموذج الذي جاء من أوروبا.

أركون: نعم من أوروبا. وهذا أمر جدير بالاهتمام.

بولكستاين: هذا أحد نماذج الحكم. ولكن هناك نماذج أخرى. لماذا لا نذكر النموذج الذي ساد في عصر الخلافة الكلاسيكية، أو نموذج الامبراطورية العثمانية؟ وهو النموذج الذي دعاه علماء الانتربولوجيا «بالاستبداد الشرقي». وهي الظاهرة نفسها التي لفت انتباهنا إليها الباحث ايلي خضوري. بمعنى أن ادخال الجوانب التحديثية الأوروبية إلى بيئة أجنبية عليها كالبيئة الاسلامية قد أعطى عكس النتيجة المرجوة منه. ودخلنا في حلقة مفرغة...

أركون: بما أنك مصر على أن ندخل في صلب الموضوع، فليكنْ. في الواقع أني أشعر بارتياح أكبر بكثير إذ أتحدث عن المغرب الكبير لا عن الباكستان. فأنا إذ أتحدث عن المغرب أجد نفسي في بيتي، وبين أهلي وعشيرتي، في حين أن الباكستان بلد بعيد وأجنبي بالنسبة لي. يضاف إلى ذلك أني عندما أتحدث عن المغرب الكبير أشعر بأني فاعل تاريخي مباشر وليس مجرد أستاذ جامعة أو مؤرخ للفكر الاسلامي. ولهذا السبب فأني تجرأت وتحدثت في المقالة التي تشير إليها عن «التحرير الثاني للمغرب الكبير». فالتحرير الأول كان من زمن الاستعمار، والتحرير الثاني سيكون من زمن الايديولوجيا الطاغية. ولكي يفهم القارىء هذا «العنوان ـ المانيفست» ينبغي أن يكون

قد عاش مثلي حرب الجزائر، ونضالات حزب الدستور الجديد في تونس، وحزب الاستقلال في المغرب الأقصى. وكلها نضالات تحررية من أجل الاستقلال. وقد شهدت الصراع بأم عيني من كلتا الجهتين، من جهة الجزائر عندما كنت طالباً، ثم من جهة فرنسا عندما كنت طالباً أيضاً وأستاذاً فيما بعد في كل من باريس وستراسبورغ.

كان الخطاب القومي في البلدان المغاربية الثلاثة يرتكز على الهوية العربية والاسلامية من أجل مواجهة الايديولوجيا الاستعمارية التي كانت تنكر وبكل قوة وجود الأمة الجزائرية وتحاول المحافظة على نظام الحماية في كل من تونس والمغرب الأقصى. في مواجهة ذلك كان الوطنيون المغاربة والجزائريون والتونسيون يستميحون معينهم الايديولوجي من أمجاد الأمة العربية وعظمة الحضارة الاسلامية. كانوا يستمدون من ذلك كما قلت الحجج والشعارات الضرورية لمواصلة الكفاح ضد الاستعمار.

وكان انضمام السكان إلى موضوعات الخطاب الوطني وشعاراته عاماً وكلياً لا يعاني من أي نشاز أو اعتراض يذكر. فقط كانت هناك بعض الأصوات المعزولة في الجزائر ممن تتجرأ وتتحدث عن الجزائر الجزائرية وذلك لكي تفسح مكاناً ما للعامل البربري. ومن المعلوم أن هذا العامل كان ممثَّلاً بقوة وفعالية في ساحة الوغى من قبل رجال المقاومة الأشداء من أبناء منطقة القبائل وجبال الأوراس. وكان انخراط البربر في معركة الاستقلال كاملاً إلى جانب العرب. وعلى الرغم من وجود بعض الأصوات النافرة التي تدعو إلى «الجزائر الجزائرية» كما قلت إلا أن الجميع قبلوا بتأجيل هذه المسألة إلى ما بعد الانتصار وتأسيس الدولة الجزائرية. فكل شيء يُجيَّش من أجل معركة التحرير، وبعدها نرى ما نرى. وأما في المغرب الأقصى فقد كان الوضع مختلفاً لأن الولاء القديم والعريق للسلطان لم يكن يسمح بوجود أي تمايز بين العرب والبربر. كان الجميع يعتبرون بمثابة رعايا السلطان. هذا كل ما في الأمر، لا أكثر ولا أقل. وأما في تونس فلم يعد البربر يمثلون إلا بقايا قليلة جداً في الجنوب، وبالتالي فلا يمكن أن يكون لهم تأثير يذكر بالقياس إلى البلدين المغاربيين الآخرين: الجزائر والمغرب الأقصى. ولكن حزب الدستور الجديد بقيادة بورقيبة كان يتبنى ايديولوجيا أكثر براغماتية وأكثر انفتاحاً على الأفكار العلمانية للجمهورية الفرنسية الثالثة. وقد تجلّى ذلك في الإصلاحات الجريئة التي أدخلها بورقيبة غدّية الاستقلال، وبخاصة عندما ألغى تعدد الزوجات والطلاق عن طريق الطرد (أي تطلق المرأة من قبل الرجل دون استشارتها أو سماع رأيها).

ولكي نكمل معالم هذه الصورة الايديولوجية ينبغي التذكير بأن «الثورة العربية» على يد جمال عبد الناصر كانت قد انتصرت رسمياً وبسرعة بعد عام ١٩٥٢، وأخذت ترفع عالياً الشعار الداعي إلى توحيد الأمة العربية الكبرى من المحيط إلى الخليج. وبالتالي فإن المغرب الكبير كان مشمولاً بهذه الرؤيا الجيوسياسية (أو الجغرافية ـ السياسية) التي تلهب حماسة جماهير العرب، كل العرب. ونحن نعلم أن جمال عبد الناصر قد ساند نضال الشعب الجزائري من أجل الاستقلال إلى درجة أنه أثار عليه غضب فرنسا العارم، فانخرطت إلى جانب بريطانيا واسرائيل في معركة السويس ضده عام ١٩٥٦.

وغديَّة نيل الاستقلالات (عام ١٩٥٦ بالنسبة للمغرب الأقصى وتونس، ١٩٦٢ بالنسبة للجزائر) راحت الايديولوجيا العربية والاسلامية تزداد قوةً وحماسةً، بل وتصبح أقوى مما كانت عليه حتى في زمن النضال ضد الاستعمار. وأصبح تعريب الحياة القومية وأَسْلَمَة الثقافة هما الركنان الرئيسيان لبناء الدولة أو لإعادة تشكيل الدولة. وأصبحا بالتالي المصدرين الرئيسيين للمشروعية السياسية في البلاد. نقول ذلك وبخاصة إن أياً من هذه الدول الثلاث لم يجرؤ على الانخراط في سياسة جدية وذات مصداقية للديمقراطية، أي لدَمَقْرَطة المؤسسات السياسية. ومن المعلوم أن هذه كانت هي الوسيلة الوحيدة للتخفيف من حدة الاعتماد على مشروعية التعريب والأَسْلَمَة اللذين مورسا بشكل ديماغوجي، أكثر مما هو ثقافي حقيقي.

وهكذا تأسست الدول القومية الحديثة في المغرب الكبير بعد الاستقلال، وقلَّدت نموذج المستعمر نفسه: أي النموذج المركزي اليعقوبي الفرنسي. وهو نموذج يقول بأمة واحدة، ولغة واحدة، ومدرسة مجانية ولكن ليست علمانية فيما يخص دول المغرب الكبير، وإدارة اقليمية مركزية، وقانون قضائي... ولكن عندما صاغوا الدستور الوطني بناء على هذه الأسس فإن المعطيات الأساسية للمجتمعات المغاربية الثلاثة كانت أبعد ما تكون عن التطابق مع المسلمات العربية والاسلامية لايديولوجيا الدولة القومية. فقد كانت مجتمعات مجهولة البنية أو مدروسة بشكل ضعيف جداً، ولم تكن الثقافة العربية ـ الاسلامية الكلاسيكية منتشرة فيها كثيراً (والشيء نفسه ينطبق على منطقة الشرق الأوسط). الشيء الذي كان يسيطر على قطاعات واسعة من الشعب هو الثقافة الشفهية ذات التعبير العربي أو البربري، مع بقايا معزولة ولكن فاعلة وناشطة من الثقافة واللغة الفرنسية. وبدلاً من أن يساعدوا على ازدهار الثقافات المحلية وتطبيق العلوم الاجتماعية من أجل الاستكشاف العلمي والاستقصائي الشامل لكل القطاعات المهملة أو المطموسة من الفضاء المغاربي بما فيها تشجيع دراسة الجماعات البربرية التي

تقبل كلها بالانضمام إلى تشكيل الأمة دون استثناء، أقول بدلاً من ذلك ماذا فعلوا؟ راحوا يفرضون في البرامج المدرسية والخطابات الرسمية أشكالاً عتيقة وبالية ونائية ومجهولة من الثقافة العربية المنسيّة والاسلام الضيق المختزل إلى مجرد شعارات ايديولوجية ـ لاهوتية.

راحت الطبقة المثقفة (الانتلجنسيا) في البلدان الثلاثة تدعم هذه الخيارات السياسية الكبرى التي بلورتها الطبقة السياسية التي حكمت البلاد بعد نيل الاستقلال مباشرة. وذلك لأن المثقفين استفادوا من الترقية الاجتماعية والمادية التي قدمتها لهم الأنظمة الجديدة. فقد أصبح لهم دور في المجتمع، واستلموا المناصب الرفيعة مقابل اشادتهم بالايديولوجيا الرسمية. وكانت نتيجة كل ذلك هي الحالة المأساوية التي نعيشها اليوم: أزمة سياسية مفتوحة على مصراعيها في الجزائر، وانسدادات خطرة في المغرب الأقصى وتونس. (فالوضع مأزوم ومسدود).

كان من السهل على الأنظمة السياسية أن تدمج العامل البربري ضمن إطار الحركة العامة للبناء الوطني، كما كان المجاهدون قد ابتدأوا يفعلونه أثناء النضال الحامي في الخمسينات. ولكن الانحراف الايديولوجي للحركة الاسلاموية والعروبوية (ولا أقول الاسلام والعروبة) بالإضافة إلى فشل الناصرية عام ١٩٦٧ وحلول الثورة الاسلامية محل الثورة العربية عام ١٩٧٩ ثم انهيار المعسكر السوفييتي الذي كانت تعتمد عليه جبهة التحرير الوطني في الجزائر، وكذلك تزايد الضغط الديمغرافي للسكان، ثم الأزمة الاقتصادية العالمية ثم التأخر الثقافي المتفاقم بسبب سياسة التعريب الديماغوجية (أي لا العلمية ولا الصحيحة)، كل هذه العوامل تضافرت وتفاقمت وأدت إلى الوضع المنفجر الذي وصلنا إليه اليوم. ولهذا السبب نشرت في مجلة «لوموند ديبلوماتيك» ذلك المانيفست الذي أدعو فيه إلى التحرير الثاني للمغرب. وأهدف من هذا التحرير إلى وضع حد للانحرافات والأخطاء الايديولوجية التي كرسها نظام الدولة ـ الوطن ـ الحزب الواحد خلال الثلاثين عاماً الماضية. وهذا ما سيسمح أخيراً بحرية التعبير لما أدعوه بالمغرب **المغاربي**: أي المغرب المتضامن في آن واحد مع العالم المتوسطي والعالم العربي والعالم الافريقي.

وعندئذ يمكن للعامل البربري أن يجد نفسه ومكانته ونقاط ارتكازه واندماجه في البناء الوطني الكلي للمجتمع وداخل أنظمة تعتنق بشكل حقيقي النموذج الديمقراطي في الحكم وتلتزم باحترام حقوق الانسان والجماعات والثقافات واللغات. ولكن ليت أوروبا تقدم لنا، هنا أيضاً، النموذج الصحيح الذي يستحق أن يحتذى!...

السؤال السادس والعشرون

بولكستاين: ولكن البربر يمثلون أقلية، وعندما نلفظ كلمة أقلية ندخل فوراً في مسألة حقوق الانسان. وهناك إعلان كوني لحقوق الانسان صدر عام ١٩٤٧ عن الأمم المتحدة. وفي مقالتك الصادرة في جريدة «اللوموند» بتاريخ ١٥ مارس عام ١٩٨٩ نجدك تقول ما يلي: «لقد فكر الاسلام بحقوق الانسان ضمن اطار أكثر اتساعاً هو حقوق الله». وأعترف لك بأني لا أفهم جيداً هذا التمييز بين حقوق الانسان وحقوق الله.

أركون: عندما شرحت النظرية الاسلامية عن حقوق الله التي تتمفصل معها أو ترتكز عليها حقوق الانسان وواجباته تجاه الله وتجاه البشر في المجتمع لم أكن أهدف إلى استعادة هذه النظرية على عاتقي اليوم. لم أكن أهدف إلى بعثها من جديد وتطبيقها على مجتمعاتنا الحاضرة. ولكن قراء هذا النص الذين تحدثت عنهم سابقاً أساؤوا فهمه وخلطوا بين كلام المؤرخ الذي يستعرض مواقع فكر معين، وبين كلام مواطن اسمه محمد أركون. فالباحث العلمي ينبغي أن ينفصل عن نفسه وعن مشاعره وقناعاته الحالية عندما يريد أن يستعرض بشكل موضوعي تصورات الماضي وقناعاته والأفكار التي هيمنت عليه. وقد ألحت في المقالة نفسها التي أشرتَ إليها إلى ضرورة تجاوز هذا التصور القديم للأمور، أي تجاوز التصور اللاهوتي ـ السياسي لحقوق الانسان. ولكن الناس لم ينتبهوا إلى ذلك. ولو كنت أُدعى «ديوران» أو «تايلور» أو أي اسم أجنبي آخر لما أثرت كل تلك الفضيحة أو تلك الضجة حولي في أوساط فرنسا والغرب. ولكنني أدعى «محمد»، ويبدو أن ذلك كاف للاشتباه بي في بعض الأوساط. فإنسان يدعى محمداً لا يمكن أن يكون مع العلمنة أو مع حقوق الانسان!... لولا لم أكن مسلماً وأُدعى محمداً لما حصل كل هذا الخلط في فهم مواقعي الفكرية. وكما قلت سابقاً فإن الأوروبي يعتقد دائماً بأن المسلم لا يمكن إلا أن يدافع عن المواقع الاسلامية التقليدية أو الأرثوذكسية. فالمفهوم العلماني أو الفلسفي لحقوق الانسان أكبر من مستواه وقدراته العقلية!... لكأنه جُبِل من طينة وبقية البشر من طينة أخرى...

أود أن أذكّرك، بصفتك مسؤولاً سياسياً أوروبياً، بأن الكنيسة الكاثوليكية لم تقبل بالتوقيع على الاعلان الكوني لحقوق الانسان والصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٧، مثلها في ذلك مثل المملكة العربية السعودية. والسبب يعود في كلتا الحالتين إلى عدم ذكر حقوق الله... وإذن فلا ينبغي أن تُوجّه أصابع الاتهام نحو الاسلام فقط، وفي

كل مرة. وقد انتظرت الكنيسة حتى عام ١٩٦١ لكي تقبل بالتوقيع على اعلان حقوق الانسان، وذلك في عهد البابا يوحنا الثالث والعشرين. وفي تاريخ ١٢/١٢/١٩٨٩ رفض كاردينال باريس لوستيجر أن يحضر الحفل الرسمي لنقل رفات «الأب غريغوار» إلى البانتيون (مقبرة العظماء في فرنسا). وهو حفل مهيب حضره رئيس الجمهورية وختمت به الاحتفالات بالذكرى المئوية الثانية للثورة الفرنسية وكان ذلك احتجاجاً على مواقف هذا الأب الثوري أكثر من اللزوم... وبالتالي فإن تذكيري بالموقف الاسلامي من حقوق الانسان في جريدة «اللوموند» لم يكن على سبيل التبنّي أو العودة إلى الوراء، أو أنني لا أزال سجين العقيدة التقليدية. فمن الواضح أنها تمثل تصوراً لم يعد صالحاً ولا ملائماً لعصرنا. أردت فقط من ذلك أن ألفت انتباه الغربيين إلى حقيقة أنه تم طمس مشكلة مهمة من تاريخ الفكر الديني عندما حسمت مسألة الصراع بينه وبين فكر عصر التنوير. كنت قد شرحت هذه النقطة فيما مضى. ولكن عودتك أنت مرة أخرى إلى هذه المسألة وطرحها عليّ مجدداً بحجة أن موقفي متناقض، يدل على وجود صعوبة أو عَرْقَلَة نفسية تحول بين الأوروبي وبين استبصار جوهر المسألة. فالأوروبي المُعَلْمن منذ زمن طويل لم يعد قادراً على فهم تصور سابق للحقوق، وهو تصور لم تتخل عنه الكنيسة كلياً حتى الآن (انظر تطبيق القانون المقدس أو القانون الكنسي). فقد حصلت قطيعة عقلية حقيقية في الغرب بالقياس إلى الثقافة اللاهوتية بمجملها ولم يعد الغربيون يعرفون ماذا كانت وكيف هي. أقول ذلك على الرغم من أن هذه الثقافة كانت قد لعبت دوراً حاسماً في ولادة الكفاح العلماني والمؤسسات الحالية التي جسّدت العلمنة كواقع حي، وجسدت أيضاً القطيعة النهائية. فمن خلال الصراع الجدلي الخلاق ضد هذه الثقافة اللاهوتية انبثقت العلمنة. وأما الناحية الاسلامية فتعاني من مشكلة معاكسة تماماً. فكما أن الأوروبي أصبح يجد صعوبة كبيرة في فهم التصور الديني للعالم، فإن المسلم يجد صعوبة كبيرة في فهم التصور العلماني للعالم، وذلك لأنه منغمس كلياً في الثقافة اللاهوتية التقليدية. ولهذا السبب تتأخر العلمنة في فرض نفسها في الناحية الاسلامية بسبب العرقلة النفسية الكبرى المتمثلة في رفع التديُّن كشعار سياسي وكملاذ لتوكيد الهوية أكثر مما هو تفكر متعقل بالدين وبحقوق الله.

كل هذه الأشياء تتطلب مراجعة جديدة من جهة الغرب كما من جهة «الاسلام». كما تتطلب برامج بحوث وتعليم لسد النواقص والنسيان والجهل الذي فرضه التطور الايديولوجي منذ القرن الثامن عشر. بمعنى آخر فإن الأوروبيين بحاجة إلى التخفيف من علمانويتهم المتطرفة، والمسلمين بحاجة إلى التخفيف من دوغمائيتهم المتطرفة.

وقد جاءت قضية رشدي كبرهان ذي دلالة ومغزى على هذه النواقص والجهل المتبادل وسوء التفاهم. ولكن الصحافة ووسائل الاعلام الضخمة تستمر في استغلالها لأسباب جدالية وايديولوجية دون أن تأخذ بعين الاعتبار ذلك الجهل السائد في كلتا الجهتين فيما يخص معالجتنا لكبريات المشاكل المطروحة على زمننا. لتوضيح كل ذلك أضيف قائلاً بأن الأوروبيين كانوا قد حذفوا تدريس الدين كلياً من المدارس خوفاً من تأثير العقلية المذهبية والطائفية على عقول التلاميذ وزرع الفرقة (كاثوليك، بروتستانت). وكان ذلك ضرورياً من أجل توحيد الأمة وتجاوز حروب الأديان الشهيرة التي عانت منها المجتمعات الأوروبية كثيراً. ولكن هذا الخوف لم يعد مبرراً الآن بعد كل التقدم العلمي الذي حققته المجتمعات المتقدمة. يضاف إلى ذلك أن تدريس الدين الذي ندعو إليه ليس هو ذلك التعليم الدوغمائي التقليدي الذي ساد طيلة قرون وقرون، وإنما هو تدريس تاريخي وعلماني للدين. نقصد بذلك تدريس الأديان كأنظمة ثقافية كبرى، وليس كعبادات وانغلاقات مذهبية. أليس غريباً أن الأستاذ الفرنسي في المدارس الثانوية لم يعد قادراً على تدريس نص لباسكال مثلاً لأنه يجهل ـ مثل طلابه ـ كل المرجعيات الدينية التي يمتلىء بها هذا النص؟ كيف سيدرسه إذن؟

السؤال السابع والعشرون

بولكستاين: أريد أن أسألك: هل هناك من تناقض بين الاعلان الكوني (أو العالمي) لحقوق الانسان وبين الشريعة؟

أركون: ينبغي أن نتفق على الأمور، أولاً: إن اعلان حقوق الانسان يعود إلى عام ١٧٨٩، في حين أن الشريعة بصفتها جملة من القوانين والتشريعات كانت قد بلورت من قبل الفقهاء المسلمين بين القرنين السابع والعاشر الميلادي تقريباً أي أن هناك بينهما مسافة ألف سنة. لنكن إذن مؤرخين عندما ندرس هذه المشكلة ولنتجنب قدر الامكان السقوط في أكبر خطيئة يمكن أن يرتكبها مؤرخ: المغالطة التاريخية أو الاسقاط (أي اسقاط مفاهيم عصر ما على عصر آخر) أو مطالبة عصر ما بأن يعطي ما لا يمكن أن يعطيه. ينبغي أن نتمتع بحس تاريخي عالي المستوى عندما ندرس هذه المسائل وإلا تشوّشت الرؤيا واختلط الحابل بالنابل. ولكن المؤمنين من يهود ومسيحيين ومسلمين يقفزون بكل سهولة فوق سطح الواقع والقرون ولا يعبأون كثيراً بالتاريخ. إنهم يقفزون فوق سطح القرون والتطور البطيء للأفكار والمجتمعات لكي يقولوا بأن هناك أصلاً يهودياً أو مسيحياً أو اسلامياً لحقوق الانسان. إني أعتبر موقفهم تبجيلياً يدخل في نطاق الوعظ الديني وتقوية ايمان المؤمنين: أي بمعنى آخر تقوية النزعة الطائفية أو

المذهبية للأديان المتنافسة. فهم يأنفون من القبول بإمكانية وجود شيء ما لم يكن موجوداً سابقاً. فكل المخترعات الحديثة والأنظمة المستجدة كانت مُتضمَّنة في الكتاب في نظرهم.

وهذا ما دفع بالمجلس الاسلامي إلى إصدار «الاعلان الاسلامي الكوني لحقوق الانسان» بشكل مهيب ومن على منصة اليونيسكو بتاريخ ١٩ سبتمبر ١٩٨١. وكنتُ قد عالجت هذه المسألة في كتابي «آفاق مشرعة على الاسلام» (ص ٢٠٢ ـ ٢٢٠).

في الواقع، إن نص هذا الاعلان، إذا ما تأملناه عن كثب، لا يمكن أن يصمد أمام الامتحان. أقصد الامتحان التاريخي والقانوني واللاهوتي والفلسفي. فهو عبارة عن ترقيع ايديولوجي ولملمة عدة عناصر وأفكار متنافرة من هنا وهناك. إنه ترقيع ايديولوجي من أجل إدخال صوت الاسلام في جوقة الدعوات الوعظية السائدة حالياً والداعية إلى احترام حقوق الانسان. والدليل على ذلك أن مكانة المرأة في الكثير من البلدان الاسلامية لا تزال أبعد ما تكون عن الحد الأدنى الذي يتطلبه القانون الحديث للشخص البشري. والواقع أنه لا يوجد فقط خلاف بين بعض مبادىء الشريعة والاعلان العالمي لحقوق الانسان، وإنما توجد قطيعة ابستمولوجية جذرية على مستوى الفكر المتعلق بالشخص البشري وطموحه نحو الحريات، كل الحريات. وهذه الحريات مرفقة بالطبع بواجبات تشرط الممارسة الكاملة والمليئة لهذه الحريات. فالحرية بدون مسؤولية ليست حرية، وإنما هي فوضى.

وبالتالي، فإن الانتقال من مستوى الشريعة إلى مستوى القانون الحديث يتطلب من المسلمين القيام بالثورات العقلية والمفهومية نفسها التي حصلت في الغرب. فالمسألة لا تحل بإضافة قانون حديث إلى قانون قديم وإنما ينبغي تفكيك القانون القديم أولاً. وهي العملية نفسها التي طُبِّقت على القانون الحاخامي في اليهودية أو القانون الكنسي المقدس في المسيحية. وهكذا نجد أنفسنا وقد عدنا إلى الإرث التيولوجي (أو اللاهوتي) وإلى المكانة المعرفية والمعيارية للوحي داخل الأديان التوحيدية الثلاثة. إن مقاومة حاخامات اليهود والأرثوذكسية الكاثوليكية والمسيحيين الأرثوذكس للقانون الحديث وإعلان حقوق الانسان لا تقل عنفاً وضراوةً عن مقاومة علماء الدين المسلمين له. وبالتالي فينبغي أن نواجه المشكلة في عمقها الثقافي الحقيقي (أي تطبيق المنهجية التاريخية على إرث الماضي) وفي ضخامتها الايديولوجية (انظر الصراعات السياسية الحامية الجارية حالياً: اسرائيل، فلسطين، الخليج، الشرق الأوسط، البترول... الخ). بمعنى آخر ينبغي أن نشتغل على جبهتين، جبهة الماضي وجبهة الحاضر. والواقع أن

الصراعات السياسية الجارية حالياً هي التي تحول بين المسلمين وبين فتح الاضبارة التاريخية على مصراعيها.

بعد التذكير بكل ذلك، أي بعد موضعة الأمور ضمن اطارها التاريخي البعيد والقريب، ينبغي أن نعترف بأنه يوجد في الخطاب النبوي بداية انبثاق بطيء، ولكن غني وحاسم، لتشكيل مكانة روحية للشخص البشري المخلوق على صورة الله. وهذا الانسان مدعو للتشبُّه بالله حتى درجة الالتقاء به أو الانصهار فيه: أي في صفاته، ولا محدوديته، وخلوده بعد البعث أو النشور. وهذه الترقية للوضع البشري يعود الفضل فيها إلى تعاليم الأنبياء (أو إلى الله نفسه متجسداً في المسيح كما يقول المسيحيون). وعندما ألفظ مصطلح الخطاب النبوي فإني أقصد به مجمل الخطابات المجمَّعة تحت اسم الكتاب، أي «البيبلوس» أو الكتابات المقدسة الموجودة في التوراة والأناجيل والقرآن.. فإذن كانت هناك بذور أولية لحقوق الانسان في النصوص الدينية الكبرى. وهي بذور تتطلب التنمية والسقاء.

ماذا فعلوا بالمكانة الروحية للإنسان؟ ماذا فعلوا بطموح الانسان أو برسالته الأساسية، هذا الانسان التوّاق بكل قواه العقلية وبكل روحه للاندماج في مطلق الله، أي في الآخر المطلق الذي يتجلى له لكي يضيء له الطريق من أجل الالتقاء بالمطلق الأجلّ الذي أصبح حياً متجسداً في الكلام والجسد على السواء؟

ماذا فعلت أوروبا بهذه المكانة؟ وماذا فعل الإسلام؟ وماذا فعل اليهود؟ وما هي الشعوب التي لم تتلق الله على هذه الصورة من الخطاب والتجربة النبوية؟ وهل كتب التاريخ المتداولة تجيب بشكل صحيح ومرض على أسئلتنا المصاغة بهذه الطريقة؟ أم هل سنكتفي بالجواب الذي قدمته لنا ثورة ١٧٨٩؟ هل سنعتبر أن الثورات الانكليزية والأميركية والفرنسية تمثل لحظات تأسيسية تلغي بشكل مطلق مكتسبات الخطاب النبوي والتجربة النبوية؟

إن الهيأة الاستفزازية لأسئلتي والسياق الذي أموضع فيه هذه التساؤلات يبرهن بكل وضوح على أننا بحاجة إلى **إعادة كتابة** انبثاق حقوق الشخص البشري ضمن منظور الانتربولوجيا المقارنة للثقافات. عندئذ وعندئذ فقط سوف نتوقف عن التشدق بحقوق الانسان بمناسبة وبدون مناسبة: أقصد ربما توقفنا عن اتخاذ حقوق الانسان كشعار ايديولوجي، أو كخطابات عنجهية، استفزازية، فارغة. ينبغي على الغرب أيضاً أن يتواضع وأن يعيد النظر في تجربته التاريخية. وهذا لا يعني أننا نطلب منه العودة إلى الوراء أو التخلي عن المكتسبات الايجابية للحرية، والعلمنة، والحداثة.

السؤال الثامن والعشرون

بولكستاين: هل هناك في الوقت الحالي حكومات اسلامية مستعدة لتغليب الاعلان العالمي لحقوق الانسان على الشريعة؟ أقصد هل هناك من حكومة لبلد عربي أو اسلامي تقول بشكل واضح ومكشوف: «نعم، إن الاعلان العالمي لحقوق الانسان له الأولوية على الشريعة؟».

أركون: نعم. لقد قال ذلك الملك الحسن الثاني من على منصة الأمم المتحدة مؤخراً. وقد قال ذلك (وفعله أيضاً) الحبيب بورقيبة غدية استقلال تونس عندما ألغى قانون تعدد الزوجات والطلاق عن طريق الطرد (تطليق الرجل للمرأة بشكل تعسفي). ثم هناك أتاتورك في تركيا الذي ذهب إلى أبعد من ذلك في فرض العلمنة والقانون الأوروبي الحديث. يضاف إلى ذلك أن هناك رؤساء دول ورجال سياسة عديدين ممن يعتقدون بذلك دون أن يجرأوا على البوح به. وهذا ما أستطيع أن أشهد عليه شخصياً. فأنا أعرف الكثيرين منهم، ولكن الشجاعة تنقصهم لإعلان ذلك على الملأ (خوفاً من غضب الشارع، أو مراعاة لشعبيتهم وحساسية جماهيرهم... الخ). فرجل السياسة غير رجل العلم. رجل السياسة محكوم بمسؤولياته وبقيود أخرى كثيرة على عكس رجل العلم الذي تهمه الحقيقة بالدرجة الأولى. ولكن حتى رجل العلم مضطر أحياناً لمراعاة الظروف...

لكن كل ما قلته سابقاً يبرهن على الشيء التالي: إن الاعتراف بحقوق الانسان في المجتمعات الاسلامية يعتمد على إدخال الثقافة الحديثة التي تجعل ممكناً الممارسة الحقيقية لهذه الحقوق، أكثر مما يعتمد على الإعلانات الطنّانة والرنّانة كتلك التي أُعلنت في رحاب اليونيسكو أو في أي مكان آخر. في الواقع، إن حكومات عربية واسلامية عديدة كانت قد وقعت على الاعلان العالمي لحقوق الانسان، ولكن سياستها الفعلية على أرض الواقع تظل أبعد ما تكون عن احترام هذه الحقوق. وللأسف فإن تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المجتمعات الاسلامية لا يساعد على التقيد بحقوق الانسان. وسوف يعرقل (أو يؤخر أو يؤجل) من تلك الثورة الفكرية أو القطيعة الابستمولوجية التي ندعو إليها، والتي هي ضرورية من أجل احترام حقوق الانسان والحريات الديمقراطية. انظر إلى الوضع المأساوي السائد حالياً في الجزائر. عندما نتأمل فيه نلاحظ أن القوى الديمقراطية لم تعرف كيف تجد بعد الاطار السياسي الملائم لكي تعبر عن نفسها وتفرض نفسها بواسطته. ويمكن للحالة أن تنعكس بسرعة في اتجاه التقدم والحل لو أن المناخ العالمي يسمح بذلك أو يساعد

على ذلك. ولو كان موقف السوق الأوروبية المشتركة ايجابياً من المغرب الكبير لأثار حركة تحريرية واسعة في اتجاه الخلاص. ولكن الموقف السلبي لا يزال هو السائد، أقصد الموقف القائم على استخدام القوة كما حصل أثناء حرب الخليج الأخيرة. فالعالم الغربي في الوقت الذي يدعو الدول العربية أو الاسلامية إلى احترام حقوق الانسان لا يساعد على توفير الشروط الأولى والضرورية لاحترام هذه الحقوق بالذات. وبالتالي فإن في دعواته نوعاً من المجانية إن لم أقل النفاق...

السؤال التاسع والعشرون

بولكستاين: لنعد إلى قضية سلمان رشدي. في المقالة نفسها المذكورة في جريدة «اللوموند» نجدك تكتب: «أرفض تلك الفكرة المسبقة، السهلة والاختزالية، التي تقول: يحق لأي كاتب أن يكتب ما يشاء». هل تعتقد بأنه ما كان يحق لسلمان رشدي أن يكتب كتابه؟ لندقق السؤال أكثر: هل أخطأ عندما كتب ما كتبه؟ هل تجاوز الحدود فعلاً؟ وهل للفتوى التي أصدرها الخميني من قيمة؟ أم أنك تعتقد بأن هذه الفتوى هي عبارة عن مجرد كلمات غير ذات أهمية قانونية أو أخلاقية؟

أركون: للرد على سؤالك سوف أقول ما يلي:

يشرف السيد «جان ماري كافادا» على برنامج تلفزيوني ممتاز ذي قيمة تربوية عالية (التلفزيون الفرنسي، «مسار القرن»، القناة الثالثة). وقد أيقظ الفرنسيين مؤخراً على ذكرى قصة سلمان رشدي عندما خصص له حلقة كاملة. ومن المعلوم أن هذا الكاتب الروائي لا يزال تحت خطر تلك الفتوى الشهيرة التي أصدرها الامام الخميني والتي أكدتها السلطات الايرانية بعد وفاته ولم تتراجع عنها. وقد أُجريت في البرنامج نفسه مقابلة مع سلمان رشدي، وبدا من خلال الصورة صامداً، متماسك الأعصاب. ويبدو أنه يتحمل بكل رباطة جأش مسؤولية تلك المحنة الشخصية التي اتخذت فيما بعد أبعاد المصير التاريخي الجماعي. إنه المصير التاريخي لمهاجر مسلم يعيش في الأرض الأوروبية ويشعر بأنه ملاحق حتى وهو في منفاه بالإرث الثقيل للمجتمعات الاسلامية ماضياً وحاضراً. فنحن المثقفين المسلمين نظل ملاحقين برواسب الماضي حتى لو عشنا في باريس أو أوكسفورد أو برلين... وذلك على عكس الأوروبيين الذين حلوا مشكلتهم مع ماضيهم أو تصالحوا معه.

ولا يمكن للمثقف أن ينجو من ضغط هذا الإرث الثقيل والمخيف مهما ابتعد عن بلاده الأصلية لأن الاضطرابات الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك الأحداث السياسية

الجارية تمنعه من ذلك. ماذا فعل سلمان رشدي بالضبط؟ لقد زعزع الرمزانية الدينية التي يتعلق بها ملايين المسلمين الفقراء المهمَّشين والمسحوقين من قبل تاريخ أعمى لا يرحم. وحتى لو كان فعل ذلك في عمل من الخيال الفني أو الأدب الروائي، فإن ذلك لا يغفر له. لقد حشد ضده عن وعي أو غير وعي مجموعة ضخمة من القوى الهائجة والراغبة في الانتقام. ودخل في دوامة المصير التاريخي الذي لا يستطيع أحد أن يسيطر عليه. للأسف لا يمكن القول بأن المثقفين الذين دعاهم «جان ماري كافادا» إلى برنامجه قد ارتفعوا بالمناقشة إلى مستواها الحقيقي، فلم يستطيعوا أن يحلّلوا تعقيداتها ورهاناتها العميقة بالشكل الذي تستحق. وأعتقد أن هذه المشكلة هي من الضخامة والأهمية بحيث أنها ستكون، بالنسبة للمؤرخين، نقطة العلاّم الأساسية في نهاية هذا القرن. كنت قد حاولت فيما يخصني أن أحلل الرهانات العميقة لهذه المشكلة في مقالة مشهورة نشرتها جريدة «اللوموند» بتاريخ ١٩٨٩/٣/١٥. قلت «مشهورة» لأنها أثارت لغطاً شديداً ومناقشات حامية الوطيس. ولكن الإعصار كان من القوة، والأهواء من العنف، والتهديدات الجسدية من الجدّية، بحيث إن كلامي لم يُفهَم على حقيقته، بل وصُنِّف في خانة التيار المتزمت! وأصبح محمد أركون أصولياً متطرفاً! أنا الذي انخرطت منذ ثلاثين سنة في أكبر مشروع «لنقد العقل الاسلامي» أصبحت خارج دائرة العلمانية والحداثة!... وكنت قد انخرطت في هذا المشروع لكي أوسع من دائرة التفكير، أو حرية التفكير والتعبير، في الساحة الاسلامية، ولكي أجعل ممكناً ازدهار الأعمال الفنية والأدبية والابداعية الأكثر جرأة. كنت قد انخرطت فيه لكي انتزع من العقليات تلك الأفكار الخاطئة والتصورات الأسطورية واليقينيات الاطلاقية والعقائد غير المُسيطَر عليها.

وكانت ردود الفعل عليّ هائجة بشكل لا يكاد يصدق في الساحة الفرنسية والأوروبية. وهذا يمثل أكبر برهان على مدى الضعف الفكري والانحراف الايديولوجي لطبقة «الانتلجنسيا» المبهورة بوسائل الاعلام. فهذه الطبقة المرفَّهة ترفض معالجة المشاكل الحقيقية وتكتفي بإعطاء الدروس السهلة حول حرية الفكر والتعبير للعالم الاسلامي المتخلف والهمجي! أقول ذلك ونحن نعلم أن الغرب قد فعل كل شيء منذ القرن التاسع عشر لكي يجعل مستحيلاً احترام حقوق الانسان في المجتمعات العربية والاسلامية. (سوف لا أعود هنا إلى التذكير بما حصل أثناء المرحلة الاستعمارية). ولا أريد أن أشعل لهيب المعركة من جديد وأثير هيجان المثقفين «التقدميين» المدافعين عن «الغرب». لا أريد أن أقدم لهم مناسبة ذهبية أخرى لكي يجلدوني من جديد ولكي يوهموا الآخرين بأني أقبل إدانة رشدي بحجة حماية

«القيم المقدسة للإسلام» كما قال بعضهم. سوف أقول فقط بأن إدانة هذا الكاتب سياسية وليست دينية، أو قل إنها تحاول أن ترفع مستواها السياسي إلى مرتبة الرهانات الدينية العالية. سوف أقول أيضاً بأنه في الحالة الراهنة للنفسية الدينية السائدة في المناخ الاسلامي، فإن التمييز بين استراتيجية السلطة ذات الرهان السياسي المحض، وبين الانخراط الديني من أجل حماية القيم الروحية يبدو شيئاً مستحيلاً ويتجاوز امكانيات العدد الأكبر من المسلمين. ولهذا السبب فإن المتخيَّل الجماعي للمسلمين يقوم برد فعل فوري وعنيف عندما يوهمونه بأن الكاتب المذكور قد استهزأ بالنبي، أو أنه قد تجرّأ على اسم الله أو ارتكب خطيئة التجديف والكفر. أنا لست ضد حرية التفكير أو التعبير كما زاود عليّ بعضهم بشكل مجاني، ولكني أقول بأنه حتى في الغرب لا نستطيع أن نتجاهل مشاعر الناس وعواطفهم عندما نقوم بعمل سياسي ما. فالعامل النفسي له دوره الكبير وينبغي أن نحسب له الحساب في أي عمل كبير نقوم به، أو في أي قرار خطير نتخذه. وهذه حقائق بدهية يعرفها رجال الفكر والسياسة بشكل جيد. وبالتالي فمن العبث أن نرفع شعار حقوق الانسان وكونيتها والمطالبة بتطبيقها فوراً في مجتمعات غير قادرة على ذلك في الوضع الراهن للأمور. كيف يمكن أن نطالب بتطبيقها فوراً في مجتمعات خاضعة منذ قرون عديدة لكل أشكال السلطة التعسفية، ولكل إنكار لحقوق الشخص البشري، حتى أثناء تلك الفترة الطويلة من الهيمنة الاستعمارية للغرب. هذا الغرب الذي أصبح منذ وقت قصير المدافع الوحيد عن الحريات في العالم (وهذا شيء صحيح ولا أنكره. ولكن ينبغي إرفاقه بكل التصحيحات والمراجعات اللازمة. ولا أقول ذلك بصفتي مثقفاً مسلماً ينتمي في أصوله إلى العالم الثالث المنكوب. وإنما حتى المفكرين الغربيين، وبخاصة النقديين ـ الأحرار، يقولونه ويعترفون به). فنقد الغرب أو نقد الحداثة ليس جريمة بحسب ما أعلم...

ينبغي أن يستعيد سلمان رشدي حريته الكاملة في الحياة والتنقل والكتابة والنشر مثله مثل أي شخص آخر. وينبغي أن تتاح له الفرصة لإغناء المناقشات الكبرى المعاصرة بموهبته ككاتب وأديب. ومن أهم المناقشات الكبرى الحالية تلك المناقشة المتعلقة بكلا العاملين: الديني والسياسي. أتمنى لو يستطيع كل مسلم أن يطلع على كتابه شخصياً لكي يتفكر عميقاً وبطريقة حديثة في المكانة المعرفية للوحي ليس فقط في الاسلام وإنما في الأديان التوحيدية الأخرى أيضاً، هذه الأديان التي تنسب نفسها إلى الظاهرة نفسها: أي تدخل كلام الله في التاريخ.

هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فينبغي أن تبدأ في الغرب أيضاً مناقشة جادة حول مشروعية التسفيه الفج والعنيف لثقافة بأسرها ودين بأسره انطلاقاً من مسلَّمات

ضمنية ذات مزاعم فلسفية. أقصد تسفيه الثقافة الاسلامية والدين الاسلامي دون مناقشة. ولكنها في الواقع لم تتعرض حتى في الغرب ذاته لكل اختبارات الصحة الفكرية. كما لم تجرب نفسها في أوساط تاريخية ودينية ونفسية ـ اجتماعية أخرى غير أوساط الغرب. أقصد بهذه المسلمات الضمنية هنا مسألة التفريق بين الزمني/ والروحي، اللذين ينبغي فصلهما عن مسألة التفريق بين الكنيسة/ والدولة. فالكنيسة والدولة هما جهازان من أجهزة السلطة، وقد أحسن الغرب إذ فرّق بينهما عن طريق العلمنة. ولكن التفريق بين الزمني والروحي وأشكال الأنماط الايديولوجية التي اتخذها في الغرب تتطلب الآن مراجعة جذرية. فالإنسان مركب من كلا العاملين الزمني/ والروحي، ولا يمكن الفصل بينهما عن طريق شطر الانسان إلى شطرين! وهنا بالضبط تتبدّى عنجهية وغرور أولئك الذين يقدمون أنفسهم ظاهرياً وكأنهم يدافعون عن حرية التعبير، ولكنهم في الواقع يحاولون الخفض من قيمة «الاسلام» كتراث ديني وفكري. إنهم في أعماقهم يحاولون البرهنة على أن الخطاب الاستعماري القائل بالرسالة التحضيرية لأوروبا كان صحيحاً ولا يزال. وهذا الموقف يعني البرهنة على صحة الموقف الاستعماري بشكل استرجاعي. (أي بعد أن انتهى هذا الموقف عملياً على أرض الواقع. ولكن بعض المثقفين الأوروبيين يحنون إليه دون أن يتجرأوا على قول ذلك صراحة).

ينبغي أن نتوقف عن معالجة قصة رشدي من وجهة نظر واحدة. فالمظاهرات الاحتجاجية التي قام بها آلاف المسلمين ليست موجهة ضد شخص رشدي بقدر ما هي موجهة ضد كتاب أصبح رمزاً يجسد في حناياه كل الاعتداءات والغزوات الفكرية التي تعرضت لها المجتمعات الاسلامية منذ القرن الثامن عشر. إن الأنظمة السياسية التي حكمت بلداننا بعد الاستقلال تضغط على الشعب بأشكال متعددة من الهيمنة والقمع. ويُنظر إلى هذا القمع وكأنه امتداد للقمع الاستعماري السابق، بل وتفاقم له. هذا يعني أن شرائح كبيرة من الشعب لم تعد تثق بهذه الأنظمة. فقد اختلت علاقة الثقة بينها وبين الشعب الذي يفترض أنها تمثله، ولكنها في الواقع لا تمثل إلا فئة قليلة منه.

كنت قد أطلقت في مناسبات عديدة الفكرة التالية: إن المثقفين المنتمين إلى الاسلام ينبغي أن يركزوا انتقاداتهم منذ الآن فصاعداً على تقييم حصيلة أنظمة ما بعد الاستقلال: أي أنظمة «الدولة ـ الوطن ـ الحزب الواحد». ينبغي أن يركزوا انتقاداتهم على «النُّخَبْ» الوطنية التي استلمت البلاد وأدت إلى الفشل والبؤس والقمع والتفاوت الاجتماعي الصارخ الذي نشهده اليوم. وكل هذه الصفات السلبية كنا نعاني منها في

ظل الاستعمار. ومن المفترض أن هذه «النخب» جاءت لكي تخلصنا منها فإذا بها تزيدها تفاقماً! هذه أشياء ينبغي أن تقال. وإذا كنت أعود من جديد لانتقاد هذه «النخب» الحاكمة فليس من أجل تأبيد الشعور بالسخط والإحساس بالمرارة. أبداً، أبداً. ولكنني لا أريد أن أسقط أنا أيضاً في فخ ذلك الخطاب الايديولوجي الشائع الذي يلقي كل المسؤولية على زمن الاستعمار ويعفي الأنظمة الحاكمة منذ أكثر من ثلاثين سنة من أية مسؤولية. ينبغي أن يكون التحليل عادلاً ومتوازناً بقدر الامكان. كما ينبغي أن يكون عميقاً يخترق القشور والسطوح وينفذ إلى أعماق العصور. ولهذا السبب فلا يكفي لفهم ديمومة هذه الأمراض أن نعود إلى القرن التاسع عشر والفترة الاستعمارية، وإنما ينبغي أن نعود أكثر بكثير في الزمن إلى الوراء. ينبغي أن نموضع الأمور ضمن منظور المدة الطويلة للتاريخ. وذلك لأن جذور آليات القمع والاستبداد والتهميش الاجتماعي وتفاقم اللامساواة والظلم وكبت الحريات في المجتمعات الاسلامية شيء يعود إلى قرون طويلة وسابقة على المرحلة الاستعمارية. فهناك استمرارية لهذه الظواهر في مجتمعاتنا. بمعنى أنها ظواهر بنيوية مفصلية، وليست ظواهر عرضية أو سطحية أو عابرة. ففي الوقت الذي راحت أوروبا تقتنص الحريات وتنتقل إلى مرحلة الحداثة استمرينا نحن في نظام القمع والكبت والتقليد الأعمى. هكذا حصل في تاريخنا شيء معاكس لما حصل في التاريخ الأوروبي. ولكن هذه النظرة المقارنة مرفوضة من قبل معظم المثقفين المسلمين، لأن الخطاب الذي يلقي المسؤولية كلها على الاستعمار لا يزال عاماً وطاغياً. ومع ذلك يبقى صحيحاً القول بأن احتجاجات الغربيين على تعصب المسلمين يغطّي على جانب حاسم من جوانب ذلك الصراع الذي دار حول قضية رشدي. أقصد جانب الضغط الخارجي الذي يمارسه الغرب على بلداننا اقتصادياً ومالياً وسياسياً. أود هنا أن أطرح التساؤلات التالية: ماذا حصل أثناء حرب الخليج؟ ما هي الأقوال والاحتجاجات والتبريرات والوعود والالتزامات التي انتشرت آنذاك في الغرب؟ ألا توجد أية علاقة بين التهاب المشاعر العنيفة في هذا الطرف أو ذاك والرغبة في القتل والانتقام والتدمير، وبين قضية رشدي؟ ألا توجد أية علاقة بينها وبين مشكلة الحجاب الاسلامي التي تلتها مباشرة في فرنسا؟ ثم ما شأن كل هذه المناقشات والإشاعات والأقاويل المزدهرة كثيراً عن الاسلام في هذه الأيام؟ أسئلة كثيرة ينبغي أن تطرح وتعالج... ألا يتحمل الغرب أية مسؤولية فيما يحصل؟ وهل الحق كله على التطرف الاسلامي كما يدعي؟...

في الواقع، إن خطاباتنا وتعهداتنا وتحليلاتنا وإداناتنا واستنكاراتنا وتحذيراتنا ومنظوراتنا... الخ. ليست على مستوى تحديات التاريخ الجديد الذي دشنه عهد

الاستقلال. فنحن لا نستطيع أن نرتفع إلى مستوى حجم المهمة. قلت عهد «الاستقلال» وأنا أشعر بنوع من الهزء والسخرية، لأنه ما كان استقلالاً حقيقياً. إن العلوم الاجتماعية التي يُفترض بأنها ستساعدنا على تحليل واقعنا وإضاءة حاضرنا المعقد تكتفي بالوصف الحيادي أو تقديم تقارير المعاينة المحدودة أو التعليق على الأحداث بعد حصولها أو تمارس استراتيجية المنفعة التجارية، بمعنى أقدم لك معلومات وتقدم لي أموالاً. وأما الفلسفة فقد أخذت تنحسر أكثر فأكثر عن الساحة الثقافية بحجة أنها تجريدية عقيمة لا طائل تحتها. وأخذ دورها يتضاءل تاركةً المجال لمختلف الاختصاصيين في العلوم الاجتماعية. ويكتفي هؤلاء كما قلنا بالاستكشافات الموضعية المحدودة لمجالات معينة ويمتنعون عن تقديم أية تنظيرات عامة أو تقييمات شمولية للوضع. إنهم يتقاسمون أرضية البحث العلمي عن طريق تخصصاتهم الضيقة كما كانت العشائر أو القبائل القديمة تتقاسم الأراضي. فكل منطقة أصبحت محصورة بفئة معينة ولها زعيم معين، وهي واقعة في حالة تخاصم وعداء مع المناطق الأخرى. وهكذا أصبحت العلوم الانسانية في الغرب مُتقَاسمة من قبل التحزبات الضيقة، وكل حزب له زعيم فكري معين. ولم يعد هناك من أحد يستطيع أن ينصّ على المبادىء الأخلاقية العامة أو القيم الروحية التي ينبغي أن تسود. وحتى السيادات الدينية المأذونة لم تعد تجرؤ على ذلك لأنها تريد أن تجامل لغة وسائل الاعلام الحديثة. ومن المعلوم أن صوتها (أي صوت وسائل الاعلام) هو وحده المسموع الآن، وهو وحده الذي يفرض نفسه على الجميع. لا ريب في أن البابا يوحنا بولس الثاني وأولئك الذين يرددون تعاليمه يحاولون أن ينشروا عبر العالم بعض القيم والإرشادات المعاكسة للتيار السائد في الغرب الليبرالي المتقدم. ولكننا نعلم مدى حجم الانتقادات والاعتراضات التي تلقاها تعاليمه من قبل الجمهور الأوروبي أو الغربي الواسع. فلا أحد يستمع له تقريباً لأنه يظل سجين اطار المفهومات والأحكام القديمة التي عفا عليها الزمن.

كيف يمكننا ضمن مثل هذه الظروف أن نتحدث عن قصة رشدي بشكل دقيق وأن نعالجها بشكل صحيح؟ ومن المعلوم أن هذه القصة تكشف عن كل الاستقالات وأنواع العجز والإهانات والاعتراضات التي يعاني منها فكر هذا الزمن: زمننا نحن بالذات.

السؤال الثلاثون

بولكستاين: سوف أذكر أمامك عنوان كتاب لا يحظى بإعجابك على الاطلاق. إنه كتاب جان كلود بارو: «عن مشكلة الهجرة بشكل عام، وعن الاسلام بشكل

خاص». إني أعرف موقفك من هذا الكتاب. ولكن صاحبه عزل عن منصبه الرسمي في الدولة الفرنسية. وأنا لا أجد من المستحب أن يعزل موظف ما بسبب كتابة كتبه...

أركون: السيد جان كلود بارو يحتل مناصب رسمية عالية في الإدارة الفرنسية. وهناك في فرنسا قانون يدعى قانون الحشمة أو التحفظ. وهو يتطلب من كبار موظفي الدولة أن يلتزموا الصمت حيال المسائل الدقيقة أو الحرجة، وبخاصة تلك التي تمس العلاقات الدولية. وبالتالي فليس المؤلف هو الذي عوقب في شخص جان كلود بارو، وإنما «رئيس مكتب الهجرة الدولية». يضاف إلى ذلك أن جان كلود بارو هو مفتش عام في وزارة التربية الوطنية. وهو لا يزال يحتفظ بهذا المنصب الذي يمتلك علاقات أقل بالإسلام والمهاجرين المسلمين في فرنسا من المنصب السابق.

ولكن موقفي الشخصي يتمثل فيما يلي: ليس من الذكاء إبعاد موظف كبير عن منصبه بسبب نشره لكتاب معين، أياً يكن طابعه الهجومي أو الجدالي. كان ينبغي على الحكومة أن تنتظر حتى تهدأ المشاعر قبل أن تتخذ أي قرار. ثم كان عليها بشكل أخص أن تنتظر حتى يقوم المعنيّ بتطبيق آرائه قبل أن تتخذ في حقه عقوبة سياسية أو إدارية. وعلى أي حال فإن الكتاب قد نشر وهو موجود في المكتبات بكل حرية. وبالتالي فلا يمكننا أن نتحدث عن قمع لحرية التعبير فيما يخصه. لم يحصل أي قمع لحرية التفكير والنشر والمناقشة العامة لكبريات القضايا التي تشغل المجتمع.

سوف أضيف بأن المهم في هذه المسألة هو شيء آخر: إنه يكمن في استحالة فتح أية مناقشة هادئة ومثمرة ومتفهمة ومتدرجة عن الاسلام والمهاجرين المسلمين والحروب الاستعمارية التي ساهمت إلى حد بعيد في توليد هذه الهجرة والمشاكل التي نعاني منها حالياً. من المستحيل فتح هذه المناقشة الكبرى في فرنسا الآن فالنفوس مشحونة أكثر مما يجب. فبدلاً من البحث عن الأفكار والمعلومات المضيئة والتحريرية عن هذا الموضوع، نلاحظ أن الجميع يفضلون الإرتماء في أحضان الصراعات الجدالية العارمة التي لا طائل من ورائها. وهذه المماحكات الجدالية الدائرة في الغرب عن الاسلام مليئة بالجهل والغرور والأحكام المكرورة المسبقة التي تعود إلى قرون وقرون. ويغذيها المتخيَّل السلبي القديم الذي يتكرر في كل فترة ويستنفر من جديد.

بولكستاين: كان مونتسكيو يقول: إن ما يردده الموظفون ليس إلا أقوال سيدهم، أي الوزير. وهذا التصور للأمور عائد إلى القانون الدستوري الذي أعتقد بصلاحيته. فالوزير هو المسؤول عما يقول مساعده.

أركون: نعم، بالطبع. وهذا ما ينطبق تماماً على الحالة التي ندرسها. فالوزير المسؤول عن جان كلود بارو هو جان لوي بيانكو. وهو من أصل ايطالي مهاجر. ولهذا السبب عزل جان كلود بارو لأنه نشر آراء مخالفة لآراء وزيره عن الهجرة. وهنا نلمس خاصية عميقة من خصائص المجتمع الفرنسي، وقد ازدادت قوتها في هذه الأيام، وهي: النزعة القومية الحامية والفخورة بذاتها والمغرورة أيضاً. وبالاضافة إلى هذه الخاصية يتميز المجتمع الفرنسي في هذه الأيام بازدياد مواطنيه المتحدرين من أصل أجنبي، أي من الهجرة. والواقع أن فرنسا تغتني من هذا الدم الطازج للهجرة المتعددة الأجناس، ولكنها لا تقول ذلك، وتفضل التركيز على الوحدة المتشددة للأمة والثقافة والهوية الفرنسية. إنها ظاهرة تناقضية كما تلاحظ.

بولكستاين: هل شاهدت الفيلم الذي يدعى: «آخر إغراءات المسيح»؟

أركون: لا، لم أره.

بولكستاين: وأنا أيضاً لم أره. ولكنه أحدث ضجة كبيرة عندنا هنا في هولندا. وذلك لأنه على ما يبدو يقدم صورة بشرية أكثر من اللازم عن المسيح. أي المسيح وقد تعرض لإغراءات النساء وهذا ما صدم حساسية الكثيرين. وعلى الرغم من ذلك فإن معظم الهولنديين قالوا: ينبغي عدم المبالغة في السخط، فالسينما حرة ولنا حق رؤية الفيلم. فهل نقد المسيحية مسموح ونقد الاسلام ممنوع؟ هل ينبغي أن نزين بمكيالين لئلا نغضب العمال المهاجرين؟ أقول ذلك وأنا أقارن بين قصة رشدي وفيلم سكورسيس هذا بالطبع.

أركون: لا ينبغي أن يكون هناك أي فرق في المعاملة. فما ينطبق على المسيحية ينبغي أن ينطبق على الاسلام. وهذا ما أبرهن عليه شخصياً من خلال كتاباتي وتدريسي الجامعي ومحاضراتي في شتى أنحاء العالم. ولكني مثقف واقعي يشتغل على حالات محسوسة ومفتوحة. لنقارن بين كلا السياقين الاجتماعيين ـ الثقافيين اللذين ظهر فيهما هذا الفيلم وقصة رشدي. فالفيلم المذكور عن المسيح منتشر في مجتمعات مُعَلْمنة منذ وقت طويل. وعندما أقول معلمنة فإني أقصد أنها مخترقة من قبل العقلانية العلمية التي تجعل كل شيء اشكالياً. أقصد التي تضع كل شيء على محك التساؤل والشك بما فيها الله، والمقدس، والايمان، والعامل الروحي، والعامل الأخلاقي... الخ.

ويمكن للجمهور الأوروبي الواسع والعريض أن يقبل ليس فقط جرأة هذا الفيلم الذي ينزع القداسة عن شخص المسيح، وإنما أيضاً أن يشعر بالفرحة والظفر إلى أقصى

حد لأنه وجد «براهين» جديدة من نوع فني على ضرورة طرد المرجعية الدينية نهائياً من الوجود البشري. لماذا يستطيع الجمهور الأوروبي أن يفعل ذلك دون عقاب؟ لأن معظم شرائح هذا الجمهور قد تعلمنت كما قلنا ولأن الثقافة الأوروبية الحديثة قد أزالت تأثير الدين من الساحة العامة للوجود وحشرته في الساحة الفردية للحياة الخاصة. أصبح الدين مسألة شخصية. فمن حقك أن تؤمن أو لا تؤمن، أن تمارس الشعائر والطقوس أو لا تمارسها. أنت حر. وأصبح المسيحيون المؤمنون في أوروبا على خط الدفاع، فلم يعودوا يستطيعون فرض آرائهم كما فعلوه طيلة العصور الوسطى وحتى القرن الثامن عشر على الأقل. وأصبحت موازين القوى السوسيولوجية (أو الاجتماعية) تميل لصالح الإلحاد والمجتمع المُعَلْمن الذي «مات فيه الله» أو الذي أصبح فيه «الله» فرضية لا جدوى منها (بحسب التصور الأوروبي). المقصود بعبارة «موت الله» هنا زوال الإيمان التقليدي المسيحي الذي سيطر على البشرية الأوروبية طيلة ثمانية عشر قرناً. بمعنى آخر أصبحت الشرائح المسيحية أقلية ضعيفة في المجتمعات الأوروبية ولم تعد تستطيع أن تفرض رأيها. وهكذا أصبح المسيحيون مضطرين منذ القرن التاسع عشر إلى تعديل عقائدهم ولغتهم الايمانية في كل مرة لكي تتلاءم مع متطلبات العقلانية العلمية والعلمانية المهيمنة. من هنا كانت التجديدات اللاهوتية تتوالى في الغرب حتى وصلنا إلى مرحلة اللاهوت الليبرالي البروتستانتي أو الكاثوليكي.

أما في الناحية الاسلامية فإن الأمور تختلف جذرياً. فهنا نلاحظ هيمنة الأمية والجهل والعقائد العتيقة والقمع السياسي وسوء التنمية الاقتصادية والتأخر الثقافي على القطاعات الأوسع من السكان. كما نلاحظ هيمنة الايديولوجيا القوموية المغلقة التي لا تنفك ترفع الشعارات المضادة للامبريالية والاستعمار وتستخدمها كذريعة للتغطية على فشلها التاريخي في كافة الميادين. إنها تغطي على الانحطاط التاريخي الذاتي الذي لم يُلحَظ في كامل أبعاده بصفته تلك. وكل هذه العوامل تؤدي إلى غَلَبة المخيال الديني على كل ما عداه في ساحة المجتمعات العربية والاسلامية. إن الهيمنة الساحقة للايديولوجيا الدينية على هذه المجتمعات لا يمكن أن تقارن بما هو حاصل في المجتمعات الأوروبية. هذا هو السياق التاريخي الذي ينبغي أن ننظر إليه قبل كل شيء آخر لكي نفهم سبب اختلاف ردود الفعل في هذه الجهة أو تلك. وضمن هذا السياق الصعب اتخذت قضية رشدي ومشكلة الحجاب الاسلامي في فرنسا كل تلك الأبعاد العاطفية والهوسية التي اتخذتها. وينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار معطيات السياق التاريخي لكي نفهم كل تجلٍّ من تجليات الأصولية الدينية. هذا يعني أن وضع المجتمعات الأوروبية معاكس تماماً لوضع المجتمعات الاسلامية فيما يخص المسائل

الدينية. وإذا لم نموضع الأمور ضمن سياقها التاريخي القريب ـ البعيد فإننا لن نفهم شيئاً.

ولكن الشيء الغريب العجيب أو الأكثر دلالة ومغزى هو رد فعل الأوروبيين على موقف الاسلام والمسلمين. اسمح لي أن أقول بأنه رد فعل أعمى، هوسي، عنجهي، ساحق، احتقاري، لاعقلاني... لنقارن بين كلتا الحالتين: قصة رشدي، وفيلم سكورسيس. نحن نعلم أن الفيلم قد أدى إلى صدور تهديدات من المتزمتين المسيحيين بحرق السينما التي تعرضه أو بتفجيرها. وبالفعل فقد تم حرق صالة سينما في شارع السان ميشيل في باريس. فماذا كانت ردود الفعل على هؤلاء المتطرفين المسيحيين؟ استهجانية بالطبع. ولكنها لا تقارن بردود الفعل الساحقة والهائجة على موقف المسلمين من قصة رشدي. والسبب هو أنه لا تزال توجد شرائح مسيحية مؤمنة في المجتمعات الأوروبية. وهم يشكلون مواطنين من الدرجة الأولى مثلهم في ذلك مثل بقية أبناء قومهم العلمانيين. فهم ينتمون إلى تاريخ معترف به وإلى ثقافة ومجتمع ومؤسسات يشاطرهم إياها بقية المواطنين من علمانيين وملحدين. وبالتالي فعلى هؤلاء الأخيرين أن يراعوا مشاعرهم. ولكن عندما يتعلق الأمر بالمسلمين فلا أحد يراعي مشاعرهم. فالحقد على الأجانب وكره العرب والساميين واستيقاظ أحقاد الذين كانوا مستفيدين سابقاً من النظام الاستعماري، كل ذلك يمكنه أن يندلع ويعبر عن نفسه بكل حرية. فإذا كانت طبقة الانتلجنسيا نفسها تثور ضد ظلامية الاسلام وأتباعه فلم لا يفعل الآخرون كذلك؟ وما الذي يمنعهم؟ لم يعد هناك أي وازع. ثم ينضاف إليهم بعض المثقفين المسلمين المزعومين أو بالأحرى أشباه المثقفين الذين يدعون أنهم قد تجاوزوا تراثهم المتخلف واعتنقوا أفكار «التنوير» بشكل مطلق. أقصد أنوار الحلقات العلمانوية المرفهة أو مثقفي آخر موجة أو آخر موضة في باريس!... وأستطيع أن أذكر هنا عدة أسماء من هؤلاء «المثقفين العظام» الذين تظاهروا في باريس أثناء قضية رشدي أو الحجاب الاسلامي أو نبش مقبرة كاربنترا (لليهود). وراحوا يوقعون البيانات في الصحف دفاعاً عن حرية التفكير والتعبير وحماية لهما من هجمة الظلامية الاسلامية.

هذه هي محن المعنى وتقلباته وتحولات ما يصنع المعنى في مجتمعاتنا المزهوة بحداثتها. في الواقع، إن هذه البيانات والتوقيعات لا تكلفهم شيئاً يذكر. إنه نضال سهل ومجاني يتم في الحلقات الباريسية الراقية بعيداً عن ضجيج المجتمعات الاسلامية وبؤسها وتخبطها ومآسيها.

ملاحظة: بعد أن كتبت هذه الصفحات تم تعيين السيد جان كلود بارو كمستشار

لوزير الداخلية «شارل باسكوا» فيما يخص شؤون الهجرة. وهذا أكبر دليل على عدم جدوى تعاقب أغلبيات اليمين واليسار على الحكم في فرنسا في بعض الأحيان. فبدلاً من أن تحاول الأغلبية الجديدة أن تحسّن الأمور وتتجاوز الحالات الخلافية عن طريق مقاربة جديدة وشمولية للمشكلة، نجدها تنخرط في الخط المعاكس للخط الذي اتبعته الأغلبية السابقة. مهما يكن من أمر فإن السيد جان كلود بارو يمتلك عن الاسلام يقينيات أصولية ومتطرفة لا نستطيع أن نقبلها بأي شكل.

السؤال الواحد والثلاثون

بولكستاين: يعتقد البعض بأن لكل مجتمع الحق في تشكيل الرؤية الخاصة به عن حقوق الانسان. وأنت نفسك شخصياً قلت شيئاً مشابهاً لذلك عندما عنونت مقالتك الشهيرة في «اللوموند» على النحو التالي: «إن التصور الغربي عن حقوق الانسان يزيد من سوء التفاهم مع الاسلام». (١٥ مارس ١٩٨٩).

ثم عدت في جريدة «اللوموند» بتاريخ ٥ مايو ١٩٩٣ لكي تقول: «إن أول حق من حقوق الانسان يتمثل في حقه في إنتاج نظامه الرمزي الخاص بمجتمعه كما يشاء». وإذن فأنت تعتقد بأن لكل مجتمع الحق في بلورة تصوره الخاص عن حقوق الانسان (لنترك مسألة تحديد المجتمع هنا على حدة). ولكن هناك من يقول بوجود تصور كوني عن حقوق الانسان، أي تصور ينطبق على جميع المجتمعات وجميع الشعوب دون استثناء. وأعترف لك بصراحة إن هذا هو رأيي. فالرؤيا الليبرالية تعتقد بأن هناك تصوراً كونياً لحقوق الانسان. وبما أنني ليبرالي فإنني أعتقد بصحة هذه النظرة. وضمن هذا المنظور فإن حق التدخل في شؤون الشعوب الأخرى من أجل الدفاع عن حقوق الانسان إذا ما انتُهِكت يبدو أمراً مبرراً ومشروعاً. وأما في الحالة الأولى ـ أي حالة تشكيل كل شعب لتصوره الخاص عن حقوق الانسان ـ فلا يبدو لي مبرراً. ما هو جوابك؟

أركون: لكي أزيل كل غموض أو التباس منذ البداية فسوف أقول بأن «اعلان حقوق الانسان والمواطن» بالصيغة التي كان قد كتب فيها وصدر عن فرنسا أثناء الثورة الكبرى هو اعلان **قابل للكونية والتعميم على جميع المجتمعات والشعوب.** ولكنه لم يصبح حتى الآن كونياً بالفعل. بمعنى أنه غير مطبق حتى الآن على جميع مجتمعات وشعوب الأرض. ولا يزال ينقصه الكثير حتى يصبح كونياً، على عكس ما يدعيه الليبراليون لأنهم موجودون في الجهة التي تنعم بثمار دولة القانون وحقوق الانسان. سوف أقول لك بكل صراحة: أنا ولدت في الجزائر عندما كانت لا تزال

مستعمرة فرنسية. ولا أستطيع أن أنسى كل أنواع المهانات والذلّ والاحتقار العنصري الذي شهدته من هؤلاء الفرنسيين الذين كانوا يعلمونني في الوقت ذاته وفي المدرسة كونية حقوق الانسان التي اخترعها الثوريون الفرنسيون عام ١٧٨٩ ـ ١٧٩٢! الكلام شيء والواقع العملي شيء آخر. هناك تناقض إذن. فقد كان يوجد في الجزائر الفرنسية آنذاك نوعان من المواطنين: مواطنو الدرجة الأولى الذين يتمتعون بكافة الحقوق أي الفرنسيين، ومواطنو الدرجة الثانية من سكان البلاد الأصليين. بل نلاحظ حتى اليوم أن المكانة القانونية للمغتربين المسلمين في البلدان الأوروبية غير مضمونة ولا تزال تثير المناقشات الصاخبة والحادة التي نعرفها. لا. لا أستطيع أن أتحدث عن كونية حقوق الانسان إلا عندما يتشكل نظام قانوني دولي يحمي حقوق الانسان في كل بلدان العالم ومناطقه. وهذا ما لم يتوافر حتى الآن.

ويبلغ الغرب من الغرور والعنجهية مكانة كبيرة عندما يتحدث عن كونية حقوق الانسان في الوقت الذي نعلم كيف تصرف في العراق، وكيف يتصرف الآن في البوسنة. مقياسان ومكيالان مختلفان تماماً! أقول ذلك ويدي على قلبي كما يقال. لأني واثق من أن القراء الأوروبيين سوف يخطئون فهمي كما أخطأوه أثناء قضية رشدي. وسوف يعتقدون بأني أريد تغليب التصور الاسلامي لحقوق الانسان على التصور الغربي لهذه الحقوق بالذات! ولكن هذا أبعد ما يكون عن منطقي وأسلوبي وفكري الثابت والمستمر منذ سنوات طويلة. فأنا لا أنتمي إلى الخط التبجيلي والتبريري الشائع جداً في الأوساط الاسلامية. على العكس، إني أنتمي إلى الخط الاسلامي الذي كنت قد بلورت خطوطه العريضة في مؤلفاتي وكتبي قبل مجيء «الثورة الاسلامية» في ايران بوقت طويل، أي قبل احتدام الصراع الايديولوجي بين الاسلام والغرب على إثر هذه الثورة. مواقفي معروفة وكتبي واضحة لا لبس فيها ولا غموض. وكنت قد أكدت باستمرار على أن مفهوم الفرد ـ المواطن، ودولة القانون، وحماية حرية التفكير والنشر والنقد هي مكتسبات حديثة تم تحقيقها لأول مرة في أوروبا. وقد انتزعت انتزاعاً من بين أيدي الكنيسة والمواقع المحافظة للأديان الأخرى بما فيها الاسلام ذاته. بل وسوف أذهب إلى أبعد من ذلك وأقول بأن الفكر الاسلامي لم يساهم، تاريخياً، باكتساب أي منجز من هذه المنجزات. بمعنى أنه إذا ما نظرنا إلى الأمور تاريخياً وجدنا أن الفكر الاسلامي لم يساهم بنصيبه في انجاز الحداثة الفكرية والعلمية منذ القرن السادس عشر. وبالتالي فإن التحدث عن حقوق الانسان في الاسلام أو في المسيحية هو عبارة عن محض مغالطة تاريخية. فحقوق الانسان من إنجاز العصور الحديثة لا العصور الوسطى. ولكن بالمقابل يمكن القول بأن انبثاق مفهوم الشخص

البشري بصفته محلاً للحرية الروحية التي تتشكل وتمتحن نفسها في علاقة جدلية مع إله شخصي، حي، خلاق، أقول إن هذا الانبثاق كان قد حصل من خلال التجارب النبويّة الموصوفة والملقَّنة في كل من التوراة والأناجيل والقرآن. إن هذا التمييز بين مفهوم الشخص ومفهوم المواطن غير ملحوظ من قبل الجميع في أوروبا. في الواقع، إن للشخص، بحسب هذا المفهوم، رسالة روحية يقع مركزها الحي في القلب بحسب القرآن. وهناك فرق بين هذه الرسالة الروحية وبين الاستقلالية القانونية للفرد ـ المواطن في الدولة الحديثة.

ولكن الفكر السياسي الحديث لا يهتم بهذا التمييز أو قل لا يهتم بمفهوم الشخص بالمعنى الروحي للكلمة، وإنما يترك لمبادراته الخاصة في هذا المجال لكي يتدبَّر أمره بنفسه. ويركز هذا الفكر السياسي اهتمامه كلياً على الحماية القانونية والمادية للفرد ـ المواطن وذلك من خلال تجلياته العامة (أي تجلياته أو نشاطاته في الحياة العامة). هكذا نجد مثلاً أن حقوق النساء المرميّات في الفضاء «المحصَّن» للحياة الخاصة لا تزال خاضعة لنزوات الرجال التعسفية. وكذلك الأمر فإن الدول العلمانية جداً تحشر الحياة الدينية في الحياة الخاصة للفرد، وبالتالي فهي تحرم القيم الروحية من تلك المجابهات الفكرية الكبرى ومن المناقشات الضرورية الجارية في المجتمع. وقد أُفقرت هذه المناقشات وحُرِفت واختُزِلت إلى مجرد مظاهر خارجية ليس إلا. ذلك أن الفرد ـ المواطن كان قد استبطن داخلياً كل آليات المراقبة الذاتية التي تمنعه من الخروج على الخط المعهود أو من تجاوز النطاق الذي يُسمَح بالتفكير فيه. وهذا النطاق مشكل من المعايير أو المقاييس التي يرتكز عليها إجماع الجماعة أو الأمة أو الجمهور، هناك حيث تنتشر استراتيجيات التأقلم ومحاولة الترقي الذاتي في المراتب الاجتماعية. (محاولة الوصول إلى أعلى المراتب). ولا يمكن تجاوز هذه الآليات القمعية الشغَّالة إلا في الأنظمة الديمقراطية التي تسمح بالمناقشات العامة، بل وتشجع عليها. أقصد بأنها تسمح بمناقشة عدد كبير من المشاكل الشخصية المطموسة في دائرة الحياة الخاصة والتي يضطر الناس إلى التمدد على سرير المحلل النفساني من أجل حلها. إن نموذج بلد كالسويد يدفع للتأمل والتفكير فعلاً. فالسويد تعتبر من أرقى بلدان العالم، ونلاحظ أن الدولة فيها تفعل كل شيء لحماية المواطنين اجتماعياً وصحياً وتوفير الرفاهية المادية لهم. ولكنها لا تهتم بحاجياتهم الداخلية أو الروحية الحميمة فيشعرون بالوحدة والوحشة ويغرقون في الغمّ والكآبة. وذلك لأن الجوانية الداخلية بغناها وتناغمها هي التي تتحكم بسلوك الفرد ـ المواطن ونوعية حضوره في المجتمع. (وربما لهذا السبب فإن نسبة الانتحار أعلى ما تكون في السويد).

إذا كانت ملاحظاتنا السابقة صحيحة، فيمكن القول بأن الترقية الروحية «للشخص البشري» ثم الترقية والحماية القانونية «للفرد المواطن» لا تزالان تمثلان في كل مكان مهمة ناقصة لم تكتمل بعد. نقول ذلك وبخاصة إذا ما حرصنا على أن نتجاوز تلك الصراعات الخاطئة التي طالما نشبت بين الأديان من جهة، وبين الثورات الحديثة من جهة أخرى بخصوص «حقوق الانسان والمواطن». وكنت قد دعوت إلى ذلك أكثر من مرة فيما مضى. بمعنى أن الدول الأوروبية حققت الكثير من التقدم على مستوى «الفرد ـ المواطن»، ولكنها لم تحقق التقدم نفسه على مستوى «الانسان ـ الشخص» أو الشخص الروحي، لا المادي ولا السياسي فقط.

السؤال الثاني والثلاثون

بولكستاين: ولكن الحوار بين أي نظام أوروبي في أواخر هذا القرن العشرين، وبين أي نظام اسلامي منغلق داخل الفضاء العقلي القروسطي يبدو أمراً مستحيلاً...

أركون: يبدو لي أن حقيقة الأمور أكثر تعقيداً من ذلك. فمن جهة هناك الأوروبيون الذين يمكن القول عنهم بأنهم محدَّثون جداً جداً. وبالتالي فهم ليسوا بحاجة إلى المزيد من التحديث، وإنما إلى التأمل في الآفاق الروحية التي فتحها الفكر القروسطي. والواقع أن رفض هذا الفكر واحتقاره من قبل الحداثة العنجهية الراهنة يمثل إحدى المشاكل المطروحة حالياً، وهي تتطلب من أوروبا إعادة النظر في موقفها هذا. فأوروبا المنخرطة في اقتناص الملذات والسعادة المادية التي لا تنفصل عن القوة العنجهية المغترة بذاتها، نسيت كثيراً القيم الروحية والآفاق الروحية. هذا ما نلاحظه على الأقل عندما ندرس تاريخ أوروبا منذ القرن الرابع عشر وتاريخ توسعها الاستعماري واستراتيجيتها الامبريالية للسيطرة على ثروات العالم كله. هنا ينعقد تناقض ذو **جوهر أخلاقي** بين القادة الأوروبيين من جهة، وبين قادة الشعوب المُستعمَرة سابقاً من جهة أخرى. وينبغي أن نقول بهذا الصدد ما يلي: إن الخطاب المهيمن حالياً حول حقوق الانسان والديمقراطية ليس إلا نوعاً من الاستعادة لنظرية التقدم وتفوق الحضارة الأوروبية، هذه النظرية التي سادت في القرن التاسع عشر (أي في عصر الاستعمار). وهكذا يتم حجب فضيحة أخلاقية معينة أو التقليل من شأنها تحت اسم «الحضارة والتقدم». وأقصد بذلك تلك الفضيحة المرتبطة بإرادة القوة والهيمنة التي تحرك أوروبا منذ القرن الثامن عشر، وذلك على حساب مصلحة البحث عن المعنى الروحي وتشكيل نظام دولي قائم على العدالة والتضامن بين الشعوب. (هكذا نجد

أنفسنا وقد عدنا مرة أخرى إلى مسألة المعرفة والقوة، أو انحراف العقلانية الأوروبية عن مبادىء التنوير أثناء المرحلة الاستعمارية).

وعندما نلقي نظرة على الجهة الأخرى فماذا نجد؟ نجد أن الأنظمة التي استلمت الحكم عن طريق الانقلابات العسكرية بعد الاستقلال هي المهيمنة. وليس الفضاء العقلي للإسلام الكلاسيكي هو الذي يسود في ظلها للأسف الشديد، وإنما هو شيء آخر مختلف، هجين. إنه اسلام العصور المتأخرة، أو ما يدعى عموماً بعصر الانحطاط والتكرار والجمود. إن «الفكر» المهيمن (إذا ما جاز أن نستخدم كلمة «فكر» هنا) هو عبارة عن ترقيع ايديولوجي بائس ومزرٍ حقاً. لقد وصفته بالترقيع الايديولوجي لأنه يمزج بشكل تعسفي بين عناصر تراثية متقطعة ومتبعثرة ومنزوعة من سياقها التاريخي من جهة، وبين بعض الشعارات والعناصر المستعارة من الحضارة الأوروبية (وهي متبعثرة أيضاً ومنزوعة من سياقها التاريخي)، وبالتالي فإن النتيجة تكون خليطاً هجيناً لا معنى له. يكفي للتأكد من ذلك أن نلقي نظرة واحدة على جمال عبد الناصر، أو ميشيل عفلق، أو علال الفاسي، أو بورقيبة، أو بومدين، أو صدام حسين... الخ. فعندما نقرأ خطاباتهم نجد أنها عبارة عن خليط غير متماسك يتميز بمقدرة كبيرة على تجييش الجماهير، ولكنه خَطِر ومضلِّل. أقصد بأنها عبارة عن خليط من أفكار الحرية والعدالة والتحرر والتسامح والتقدم... وهي أفكار مستعارة من عصر التنوير الأوروبي. ثم تخلط كل هذه الأفكار بالنداءات الهائجة والعاطفية التي تدعو إلى استعادة (أو اعادة) الشخصية العربية ـ الاسلامية بكامل مجدها. ولكن المشكلة هي أن هذه الشخصية المطلوبة ليست هي تلك الشخصية التاريخية الحقيقية، وإنما الشخصية المهلوسة، والمتشظّية، واللاتاريخية (أي الأسطورية في الواقع). ماذا فعل الخطاب الاسلاموي المعاصر، أقصد خطاب الحركات الأصولية المتطرفة؟

إنه لم يفعل إلا أن زاد من حدة هذا الخليط الهجين الناشز والمتناقض. بمعنى آخر لقد زاد من تفاقم هذا الخلط عن طريق إقامة التضاد الصارخ بين الأصولية السياسية للحداثة التفكيكية من جهة، وبين الأصولية «الدينية» للتراث الاسلامي المتشظّي أو المفتَّت من قبل التاريخ والمرمّي في أحضان تلك القارة الشاسعة من اللامفكَّر فيه من جهة أخرى. وهكذا نجد أنفسنا أمام فوضى معنوية مرعبة: حداثة مستوردة مزروعة في أشد الأوساط تقليدية وتراثية. وهذا هو الترقيع الايديولوجي الذي أشرت إليه. فبدلاً من الانخراط في نقد التراث من الداخل ومعاناة تجربة الحداثة والتحديث من الداخل إذا بنا نجدهم يفضلون الاستيراد السهل والخلط بين المتناقضات وعدم تحمل المسؤولية التاريخية للحداثة الحقيقية.

السؤال الثالث والثلاثون

بولكستاين: سوف أفضي لك ببعض الأشياء عن حياتي الشخصية. كنت وزيراً للتجارة الخارجية أولاً ثم للدفاع لاحقاً في الحكومة الهولندية. وأستطيع أن أفهم كلامك الآن على ضوء تجربتي العملية في الحكم. فقد زرت تركيا بصفتي وزيراً للدفاع. ودامت الزيارة يومين أو ثلاثة أيام. ولكني لا أفهم اللغة التركية ولا أعرف المثقفين الأتراك، ولا أعرف نوعية المناقشات العامة الجارية في المجتمع التركي. باختصار فإني أزور بلداً أجهل عنه كل شيء تقريباً. وكل حواري ينحصر بزميلي وزير الدفاع التركي، وبالتالي فقد أمضيت وقتي في التفاوض على الصفقات العسكرية، أو في التحدث عن الروس، أو عن حلف الأطلسي، أو عن هذه المسألة أو تلك. ولم يبق لي في نهاية المطاف كوقت فراغ إلا بضع ساعات بعد الظهر فأمضيتها في زيارة المتحف والتحدث إلى اثنين أو ثلاثة من الصحفيين. وهكذا انتهت زيارتي لتركيا دون أن أعرف شيئاً عنها. فكيف تريدني أن أتصرف، أنا الوزير الهولندي الذي يزور بلداً اسلامياً ويقع ضيفاً عليه؟ ألست ملزماً بواجب التحفظ الذي يحيط بالزيارات الرسمية؟ وهل أستطيع أن أزعج مضيفيّ بالتحدث عن أشياء أخرى لا علاقة لها بموضوع الدفاع؟ هل يمكنني أن أتدخل في الشؤون الداخلية التركية وأطرح أسئلة حول حقوق الانسان والديمقراطية مثلاً؟ ماذا كان ينبغي عليّ أن أفعل؟

أركون: مرةً أخرى أشكرك على هذه الشهادة الشخصية الثمينة. وأرجو أن تكثر منها على مدار هذا الحديث لكي تتيح للقراء أن يفهموا تقلبات العلاقات الدولية ومدى ارتجاليتها وسطحيتها وعدم التحضير لها وسوء التفاهمات العديدة التي تحيق بها. أقول ذلك وبخاصة إذا كانت هذه العلاقات الدولية تخص دول العالم الثالث التي كانت مستعمرة سابقاً. فمن المعروف أن أنظمة ما بعد الاستقلال قد فرضت خياراتها السياسية ورؤاها دون أي أخذ بعين الاعتبار لرأي شعوبها ومطاليبهم وحاجياتهم وتطلعاتهم، ودون استشارتهم فالشعوب قاصرة ولا أحد يستشير القاصر... وهذه الدول تكون عادة بدون أمة متشكلة وبدون مجتمع مدني متبلور وبالتالي فلا إمكانية فيها لانبثاق ما ندعوه بالفرد ـ المواطن. ولهذا السبب فلا يوجد فيها مثقفون بالمعنى المتعارف عليه في المجتمعات المحميّة التي تسود فيها دولة القانون. وإذن فالوضع مختلف تماماً، ولا مجال للمقارنة بين الدول الأوروبية والدول الاسلامية.

هكذا سيطرت أنظمة «الدولة ـ الوطن ـ الحزب الواحد» على مقدرات هذه البلدان

طيلة فترة ما بعد الاستقلال. واستمدت مشروعيتها من الوعد بتحقيق الوحدة الوطنية، هذا في حين أن خياراتها السياسية والاقتصادية كانت تقطعها بالضرورة عن المجتمع المدني. فهي في واد والمجتمع في واد آخر. وقد ابتدأت مسؤوليتها تنكشف للجميع. وابتدأ المواطنون الذين حرموا لفترة طويلة من حق الكلام يتجرأون على رفع أصواتهم بالانتقادات. كما ابتدأت الأوساط السياسية في الغرب تنتقد هذه الأنظمة أيضاً بعد أن أعطتها ثقتها لفترة طويلة (بل وأطول مما ينبغي). ولهذا السبب، ينبغي علينا كتابة تاريخ جديد للعلاقات الديبلوماسية بين دول الغرب، وبين الدول العربية والاسلامية الخالية من المشروعية. وإذا ما استطعنا كتابة هذا التاريخ تبيَّن لنا إلى أي مدى تجاهل فيه الأوروبيون مسألة حقوق الانسان والديمقراطية في تعاملهم مع هذه الأنظمة التي لا مشروعية لها ولا تلتزم بها. فقد كان يهم الدول الأوروبية تحقيق مصالحها التجارية والمادية فقط، ولا تعبأ بمصير الشعوب المحكومة من قبل أنظمة سياسية لا تتقيَّد اطلاقاً بهذا الجانب الحاسم من تاريخنا المعاصر: أقصد احترام حقوق الانسان والحريات الأساسية والتعددية الديمقراطية. ومع ذلك فإن الأوروبيين لا يملون اليوم من اعطائنا الدروس والمواعظ عن حقوق الانسان! فإذا كانت تهمهم إلى مثل هذه الدرجة حقاً، فلماذا غضّوا الطرف عنها طيلة الفترة الماضية وعقدوا الصفقات التجارية الكبرى وأقاموا العلاقات الديبلوماسية مع أنظمة يعرفون جيداً مدى احتقارها لشعوبها؟! هذا هو السؤال الذي أود أن أطرحه هنا. ولذلك فإني أفهم موقفك «المؤدَّب» أثناء زيارتك لتركيا ومراعاتك لمشاعر مضيفيك والتزامك بواجب التحفظ الذي يقع على الضيف. إن كل هذا التحفظ والتأديب يخبيء وراءه في الواقع استراتيجية محددة للحفاظ على المصالح الوطنية الغربية (الهولندية هنا) في مواجهة أنظمة متغطرسة حريصة على سيادتها القومية. ولكننا أصبحنا ندرك الآن مدى الطابع المفتعل لهذه السيادة. أصبح ذلك واضحاً للجميع في كلتا الجهتين، الأوروبية والاسلامية. فهذه الأنظمة تنقصها الشرعية الديمقراطية أو الشعبية بشكل موجع. وبالتالي فلا معنى لسيادتها. السيادة تجيء من الشعب أو لا تجيء.

إن مشكلة أوروبا في نظري تكمن اليوم في السؤال التالي: هل تجرؤ الدول القومية التي تمثلها على أن تمتلك الشجاعة السياسية الكافية لكي تقول بصوت عال ما تفكر فيه بصوت منخفض؟ هل يجرؤ المسؤولون السياسيون الأوروبيون ـ وأنت واحد منهم ـ على أن يصارحوا زملاءهم من مسؤولي البلدان الاسلامية والعربية بحقيقة الأمر؟ أم أن لعبة النعامة وإخفاء الرؤوس في الرمال سوف تستمر؟ وهل المصالح التجارية والمادية ينبغي أن تتغلَّب دائماً على الاعتبارات الانسانية والديمقراطية؟ وإلى متى ستستمر هذه

اللغة الديبلوماسية المتخشبة التي تخفي الحقيقة تحت طيّات الرقة واللطف والمجاملات والابتسامات العريضة؟ ينبغي على أوروبا أن تحسم موقفها من بعض الأنظمة السياسية وتقول لها: إن اعترافها بها وتعاملها معها مشروطان بمدى احترامها لحقوق الانسان على أراضيها وفي المجتمع الذي يفترض أنها تمثله. كلنا يعرف التقارير السنوية التي تنشرها منظمة العفو الدولية. وكلنا يعلم كيف أن أكثر الدول الأوروبية إعطاء للدروس والمواعظ في مجال حقوق الانسان والديمقراطية، تتعاطى في الوقت ذاته علاقات اقتصادية وتجارية مع هذه الأنظمة بالذات: أي مع الأنظمة التي تدوس برجليها كل يوم حقوق الانسان والمواطن والحريات الديمقراطية! وهكذا يكشف الأوروبيون عن لامبالاة كاملة بمصير الشعوب الأخرى والأشخاص الآخرين. وهكذا تنعم الشعوب الأوروبية بكل أنواع الحريات الديمقراطية، وتستمر الشعوب الأخرى في التعرض للمهانة والعسف والذل. ألا يعبر ذلك عن أنانية فاضحة؟ ألا يعبر عن استقالة فكرية وأخلاقية؟ أليس من النفاق إدانة انتهاك حقوق الانسان ثم التعامل مع منتهكيها في الوقت ذاته؟ وإلى متى يمكن لأوروبا أن تستمر في رفاهيتها وديمقراطيتها وحريتها، في حين أن الشعوب الأخرى القريبة منها تعاني من البؤس والقهر والحرمان؟ هل حكم عليها أن تظل خارج التاريخ إلا ما لانهاية؟ عندما يتاح لنا أن نطرح هذه الأسئلة على المسؤولين السياسيين الأوروبيين يردون علينا بنوع من التعالي وشيء من الاحتقار قائلين: هذه أحلام مثقفين!... فلندعهم يحلمون إلى ما لانهاية... هذه طوباويات جميلة... وعندئذ يشعر المثقفون أو الباحثون الاختصاصيون بالانكسار وينكفئون على أنفسهم ويفرّغون أعمالهم العلمية من كل همّ سياسي أو عاطفة انسانية. وهكذا تتواصل مسيرة حضارتنا، أو بالأحرى ذلك الأسلوب وتلك الغائيات التي رسمتها لها الثقافة المهيمنة. وبالتالي فإن مسؤولية الغرب القوي والغني كبيرة في هذا المجال.

السؤال الرابع والثلاثون

بولكستاين: تحدثنا فيما سبق عن الملك الحسن الثاني. وأذكر بهذا الصدد أن التلفزيون الفرنسي قد أجرى معه مقابلة في شهر ديسمبر من عام ١٩٨٩. وقد أجرى المقابلة الصحفي المعروف والاستاذ في العلوم السياسية آلان دوهاميل. وفي أثناء المقابلة طرح عليه دوهاميل سؤالاً يتعلق بمسألة اندماج المهاجرين المغاربة في المجتمعات الأوروبية. وكان السؤال على الشكل التالي: هل تعتقدون أنه ينبغي على المغاربة أن يندمجوا مع عائلاتهم في المجتمع الفرنسي إذا كانوا يشتغلون فيه ويعيشون بشكل نظامي قانوني؟ أم هل تعتقدون أن اندماجهم أو انصهارهم في هذا المجتمع الأجنبي يعني نكراناً لأصلهم وتخلياً عن هويتهم؟ ورد عليه الملك قائلاً: «أنا ضد الاندماج».

ثم بعد أن توقف لحظة أردف قائلاً: «أنا ضد الاندماج في هذا الاتجاه أو ذاك». وعندما تحدث آلان دوهاميل عن إمكانية مشاركة المغاربة في التصويت في الانتخابات الفرنسية رد الملك بحزم: «أنا ضد مشاركتهم في أية انتخابات تجري هناك». ما رأيك بموقف الملك؟

أركون: لا أستطيع أن أقيّم الخيارات السياسية لملك المغرب وأهدافه. فهو يمارس مسؤوليات عالية جداً، ولا أستطيع أن أسمح لنفسي بالتدخل فيها على هذا المستوى. ولكن بالمقابل يمكنني أنا شخصياً أن أرد على أسئلة آلان دوهاميل، بصفتي مهاجراً ومغترباً كبقية المهاجرين المغاربة، وعددهم بالملايين في شتى أنحاء أوروبا. فقد تركت بلدي الأصلي (الجزائر) منذ خمسة وثلاثين عاماً واستقريت في فرنسا. وعندي أجوبة دقيقة على تساؤلات الصحفي الفرنسي.

أول ملاحظة أود تسجيلها هي أن الهجرة الجماعية تعبر عن ظاهرة التبعية الاقتصادية: أقصد تبعية بلد ما لبلدان أخرى قريبة أو بعيدة. فلولا الضائقة المادية لما هاجر الناس وتركوا أوطانهم. وكنت دائماً أغبط سكان البلدان الأوروبية الذين لا يحتاجون للهجرة، بل وأشعر تجاههم بنوع من الغيرة لأنهم يتمتعون بكل أنواع الحماية الاجتماعية والاقتصادية في بلدانهم. وهم بذلك محظوظون جداً بالقياس إلى أبناء شعوب أخرى عديدة في عالمنا المعاصر (وبخاصة شعوب الجنوب، شعوب العالم الثالث، شعوب الفقر والحرمان).

وأما الملاحظة الثانية التي أود تسجيلها فهي التالية: إن الدولة التي تبدو عاجزة عن تأمين العمل والسكن اللائق والتعليم والحماية القانونية والاجتماعية لكل مواطنيها تفقد حقها في إملاء شروطها عليهم إذا ما هاجروا إلى بلد آخر طلباً للرزق. فليس من حقها عندئذ أن تقول لهم ماذا ينبغي أن يفعلوه أو لا يفعلوه في بلاد الاغتراب. وذلك لأنها إذا ما حاولت أن تفعل ذلك فسوف تقع في صراع مع الدولة المضيفة التي تعتبر مثل هذا الموقف تدخلاً في شؤونها الداخلية أو اعتداء على سيادتها. ويحصل عندئذ ما يدعى بالصراع على السيادة بين الدول. ولكن ليس هذا فقط. فتدخل سلطات البلد الأصلي في شؤون مغتربيها في الخارج يعني الحد من ممارستهم لحريتهم الفردية، وبخاصة إذا كانت هذه الحرية مضمونة في البلد المضيف أكثر من البلد الأصلي (وهذه هي الحالة هنا فيما يخص الدول الأوروبية الديمقراطية).

وأما الملاحظة الثالثة التي أود تسجيلها فهي التالية: من الضروري إجراء تفكير معمّق حول التصور الفرنسي لاندماج الأجانب، وحول التصور الهولندي المدعو بنظام

«الاستقطاب». فالنظام الفرنسي يدعو الأجنبي إلى الانصهار أو الذوبان في بوتقة الجمهورية العلمانية الموحدة التي لا تمس. وأما في الحالة الثانية، أي حالة النظام الهولندي، فلا يُطلَب من الأجنبي أن ينصهر في المجتمع إذا لم يرد ذلك من تلقاء نفسه، وإنما يمكنه أن ينعزل في جماعته أو جاليته المغتربة ويشكل نوعاً من الغيتو الذي يتجاور مع غيتو الجاليات الأخرى، وتشكل هذه الغيتوات بذلك نوعاً من الهويات المتشنِّجة التي ترفض التفاعل والتداخل والتمازج. إني، شخصياً، أفضل نموذجاً آخر مضاداً لهذين النموذجين من علاقة الجاليات الاسلامية المهاجرة مع مجتمعات أوروبا. فينبغي على الدولة الديمقراطية أن تحمي فضاء الحريات وأن تتيح لمختلف الهويات الثقافية (أو التجارب الثقافية) أن تنتشر وتترعرع وتزدهر داخل إطار هذا الفضاء الحر. ولكن المجتمعات الأوروبية، بحجة حماية هوياتها الثقافية القومية، تسيِّج نفسها بأسلاك شائكة أو بأنظمة أمنية للحماية. وتبدو لي هذه الأنظمة مناقضة لقيم الحرية والمناقشات الديمقراطية التي تشكل في الواقع جوهر الفلسفة الإنسيّة الأوروبية. وبدلاً من اتهام الهويات الثقافية الأخرى بالانغلاق والتعصب وفرض الهويات الثقافية الأوروبية بشكل قسري ودون مراجعة فكرية عليها، فإنه يجدر بالمسؤولين الأوروبيين أن ينظروا بعيون جديدة إلى المشاكل التي يطرحها تدفق موجات الهجرة على كل المجتمعات الأوروبية.

السؤال الخامس والثلاثون

بولكستاين: لنعد إلى مشكلة الحجاب الاسلامي التي اندلعت في فرنسا وأثارت ضجة كبيرة. كنتُ قد كتبتُ شخصياً حول هذا الموضوع في شهر سبتمبر من عام ١٩٩١: «إن الفتيات المسلمات حرات في وضع الحجاب الاسلامي. أقول ذلك على الرغم من أن هذا الحجاب يمثل أكثر من قطعة قماش توضع على الرأس». بمعنى أنه يرمز إلى شيء آخر قد لا يكون متوافقاً مع المجتمعات المعلمنة.

أركون: كنتُ قد لاحظت منذ أن تعرفت جيداً على هولندا في العام الماضي أن الثقافة الهولندية والسلطات الهولندية أقل تشدداً وصرامةً وأكثر تسامحاً من فرنسا تجاه إبداء التجليات الخارجية للعقائد الدينية. فالعقلية الفرنسية أكثر تأثراً بالحساسية العلمانوية (ولا أقول العلمانية، فهناك فرق بينهما). وهذه الحساسية العلمانوية القوية تقوم برد فعل فوري وسلبي، وبنوع من العنجهية والتعالي ضد كل تعبير علني أو عمومي عن الدين. فالدين ينبغي أن يظل محشوراً في الحياة الشخصية للانسان ولا يخرج أبداً إلى الحياة العامة أو الفضاء العام للمجتمع. ولا يزال يلزمنا وقت طويل

لكي يستطيع العلمانويون المتشددون والمؤمنون الشعائريون تجاوز موقف النبذ والاستبعاد المتبادل فيما بينهما. ويتم هذا الاستبعاد المتبادل باسم اعتقاد ذي جوهر ديني حتى بالنسبة للعلمانيين المتشددين كما أوضحت ذلك سابقاً. وعندما أحاول أن أشرح للجمهور الفرنسي الفرق بين العلمانوية المتعصبة والعلمانية المنفتحة والمتسامحة والفعالة والسخيّة ثقافياً فإنهم يفهمون كلامي دائماً على أساس أنه رفض للعلمانية! بل ويستخدمون ذلك من أجل التأكيد على الفكرة الراسخة والقائلة بأنه لا يمكن للمسلم أن يكون علمانياً! فالمسلم في رأيهم شخص مضاد للعلمانية بشكل جوهري وأبدي. بل إن أسمي «محمد» ذاته يجعلهم يغوصون أكثر فأكثر في تصوراتهم الهلوسية والخيالية عن الاسلام! فشخص اسمه «محمد» لا يمكن أن يكون إلا متعصباً دينياً!!... وقد شاعت هذه الصورة عن الاسلام وعممت في المدارس والعائلات الفرنسية منذ القرن التاسع عشر، أي منذ استيطان الفرنسيين للجزائر وتونس والمغرب الأقصى. فماذا تريدني أن أفعل أمام كل هذا الكمّ المتراكم من الأحكام المسبقة والتصورات الجماعية الراسخة في الأذهان والعقول؟ إن المغتربين المسلمين يعانون كثيراً من هذا الموقف المتعصب بشكل ميكانيكي وآلي تجاههم. ولكن لو أخذت الفرنسيين بشكل فردي وتحدثت معهم لرفضوا هذا الاتهام بالطبع واعتبروه شيئاً فظيعاً. ومع ذلك فإني أستطيع أن أقدم أمثلة عديدة على هذا الموقف المتعصب الذي مورس تجاهي أنا بالذات (انظر مثلاً جريدة «الصليب» الفرنسية المسيحية الصادرة بتاريخ ٨ يوليو من عام ١٩٩٣ وما قالته عني): La Croix, 8-7-1993.

بولكستاين: في الواقع أنه لم تجرِ عندنا هنا في هولندا مناقشات حامية حول الحجاب الاسلامي كتلك التي جرت في فرنسا.

أركون: وعلى أي حال فإن المناقشات التي جرت في فرنسا لم تتعرض أبداً للجانب السيميائي، أو الدلالي التعبيري للملابس. بمعنى: ألا يحق لنا أن ننوع من الملابس والأزياء في مجتمع تعددي وديمقراطي؟ لم يتعرض أحد لهذه المسألة بدءاً من رئيس الدولة وانتهاء بأصغر مواطن. ألا يحق لنا أن نلبس ما نشاء وكيف نشاء في مجتمع حر؟...

وهذا امتحان مضيء يكشف لنا عن آليات النظر والتفكير في مجتمع حديث انتشرت فيه المعرفة العلمية والديمقراطية إلى حد كبير. أما مجلس الدولة الفرنسي ووزارة التربية الوطنية فقد اكتفيا بالحكم على المسألة من خلال الجانب القانوني فقط.

بولكستاين: ولكن هناك التجليات المسيحية واليهودية كالصليب ونجمة داوود أيضاً؟

أركون: بالطبع، بالطبع. ولذا فقد اضطرت الدولة لتعميم قرارها لكي يشمل الجميع (أي جميع الأديان والطوائف الموجودة في المجتمع الفرنسي)، ولكيلا يحصل أي تمييز في معاملة مختلف الأديان. ولو لم تفعل ذلك لخلقت سابقة خطيرة في عدم المساواة من حيث المعاملة. فلا ينبغي أن يُعَامَل الاسلام بطريقة وبقية الأديان بطريقة أخرى. وعلى أي حال فإن قرار الفصل بين الكنيسة والدولة لعام ١٩٠٥ كان قد منع منذ ذلك التاريخ أي إظهار للانتماء الديني في الفضاء العام للمجتمع. فمن يريد أن يتديَّن فليكن ذلك في بيته أو في كنيسته أو في جامعه... الخ. وتعتبر الدولة أنها هي وحدها المسؤولة عن رسم الحدود الفاصلة بين ما هو عام وما هو خاص. وهذا ما يصل إلى حرمة الوعي نفسه بالطبع.

بولكستاين: هذه الأشياء غير ممكنة في هولندا. وأنا نفسي قلت بأنه توجد في هولندا تعددية ثقافية وينبغي أن نحافظ عليها. بمعنى أنه يحق لكل شخص يعيش ضمن حدود هذا البلد أن يتصرف كما يشاء. ولكن هناك بعض المبادىء الأساسية التي ينبغي أن يتقيد بها الجميع، وإلا اختلط الحابل بالنابل وعمت الفوضى. ولا يمكن لأي مجتمع أن يستمر بدون قواعد أساسية يرتكز عليها وتنظِّم قوانين اللعبة فيه.

أركون: معك الحق. ولكن كيف يمكننا أن ننصّ على هذه المبادىء الأساسية دون أن ينعكس ذلك نفسياً على صيرورة التكون الاجتماعي لكل فرد ـ مواطن. أقصد دون أن يحصل تقييد لحريته أو بتر لبعض العناصر الثقافية والتركيز على بعضها الآخر. فمثلاً نلاحظ اليوم أن تدريس تاريخ الأديان أو تأويل التأثيرات التي مارستها الأديان الكبرى على الثقافات البشرية قد حُذِف عملياً من ساحة الثقافة العامة للمواطن العادي. وينطبق هذا الأمر على كل أوروبا الليبرالية والغنية. وأما الدين في أوروبا الشرقية فقد كان مقموعاً من قبل الشيوعية لفترة طويلة. ولذلك لعب دوراً مشابهاً للدور الذي يلعبه الاسلام اليوم: أي كنقطة ارتكاز ودعم للمقاومة السياسية.

السؤال السادس والثلاثون

بولكستاين: سوف أستشهد مرة أخرى بمقالتك التي أصدرتها في مجلة «اللوموند ديبلوماتيك». تقول: «وفي هذه القطيعة العقلية مع كل ما يجعل الفكر المعاصر يحيا ويتقدم تتمركز المأساة الجماعية التي أصيب بها المغرب الكبير من قبل ايديولوجيا قوموية وظلامية ضيقة»... بمعنى أن المغرب الكبير لم يحدث بعد القطيعة مع هذه الايديولوجيا...

أركون: نعم هذا ما قلته ولا أزال مصراً عليه.

بولكستاين: في آخر مرة التقينا فيها في مدينة لاهاي سمعتك تتحدث عن أنظمة الحكم في البلدان الاسلامية وتنعتها بالتوتاليتارية. وعندئذ اعترضتُ عليك وقلتُ لك بأن حكمكَ قاسٍ فأجبتني: ربما لم تكن توتاليتارية بالمعنى المصطلح عليه ولكنها قسرية لاديمقراطية. هذا على الرغم من أن بعضها توتاليتاري وإطلاقي بشكل مؤكد. سؤالي هو التالي: كيف يمكن الخروج من هذه الحالة؟

أركون: أعتقد أن التحرير الثاني الذي ينطبق على جميع مجتمعات ما بعد الاستعمار لن يتحقق إلا بعد توافر شرطين اثنين لا بد منهما:

الأول: هو تحقق الازدهار الاقتصادي في أوروبا، وكذلك تحقق الاستقرار المالي والمصرفي. ثم القيام بمراجعة جذرية لقوانين التبادلات الدولية وآلياتها. بمعنى أن تقوم أوروبا والغرب عموماً بتعديل السياسة المالية والاقتصادية المتبعة تجاه دول الجنوب الفقيرة والمُستنزَفة.

والثاني: هو تحقق الثورة السياسية في البلدان العربية والاسلامية. وهذا يتطلب الاكتساب السريع للثقافة الحديثة المتعلقة بحقوق الانسان والممارسة الديمقراطية للحكم في المجتمعات المهمَّشة والمستغلَّة من قبل «نخبتها» الطفيلية كما من قبل العنف البنيوي لأنظمة التبادل التجاري والانتاج، هذه الأنظمة المفروضة من قبل الدول الغنية في الغرب الأوروبي والأميركي.

ويا لها من مهمة شاقة ومعقدة وذات نفس طويل! فالأشياء لن تتحقق بين عشية وضحاها كما يتوهم بعضهم، وإنما ستأخذ وقتاً طويلاً. والواقع أن عاطفة التضامن بين الشعوب لا تزال فكرة هشّة ومبتدئة، هذا إن لم نقل بأنها قد حُرِفَت عن مسارها الصحيح من قبل العلاقات الدولية و «القانون» الذي يتحكم بها. فنحن نلاحظ أن هذه العلاقات الدولية خالية ليس فقط من نبض العواطف والمشاعر الانسانية وإنما أيضاً من كل اعتبار أخلاقي. وهذا ما نلاحظه من خلال الممارسات السياسية والاقتصادية التي تتبعها البلدان الغنية في أوروبا والغرب عموماً. أضيف إلى ذلك ملحاً أن «النخبة» الطفيلية الحاكمة في بلداننا قد استولت على كل أنواع السلطات في المجتمعات المدعوة «محرَّرة» أو «مستقلة» وذلك بين الأربعينات والستينات من هذا القرن. وهي أيضاً فضلت السير في خط الانحرافات الايديولوجية ومختلف أنواع الرشوة والفساد على أن تدافع عن الجانب الأخلاقي القريب من الثقافات التقليدية. وهذا هو الشيء الذي يفسر لنا سبب انفراط العقد الاجتماعي وكذلك انعدام الثقة بين الأنظمة

الحاكمة وبين مجتمعاتها المدنية التي كُسِرت من الداخل وهُزِمت في كل محاولاتها للمقاومة أو لتأكيد ذاتها. إن هذا الجانب من التاريخ المعاصر للعلاقات بين الدول الغنية والدول الفقيرة لم يُكتَب بعد. كما أنه لم يُضَأ ولم يُدرَس انطلاقاً مما كان الفلاسفة منذ أفلاطون وأرسطو قد درسوه تحت اسم الفلسفة السياسية التي تهتم أولاً وقبل كل شيء بتفحُّص الأسس الأخلاقية لكل عمل سياسي. فقد أخذت الحداثة السياسية، وبخاصة بعد انتصار الفكر الماركسي، تحتقر كل ما ليس ممارسة عملية (أي براكسيس)، وأصبحت البراغماتية أو الفعالية المادية التي تؤدي إلى القوة والهيمنة هي أساس كل عمل سياسي. وهكذا تم تحجيم العامل الأخلاقي حتى اختفى تماماً من أفق حداثتنا الراهنة. أصبح من يتحدث عن الحس الأخلاقي يعتبر شخصاً تقليدياً، قديماً، بالياً...

يمكننا أن نجسِّد هذه الملاحظات النظرية والنقدية عن طريق ضرب مثال محسوس: هو الجزائر. فقد راح قادة جبهة التحرير الوطني غديَّة الاستقلال يفرضون على البلاد حكم الحزب الواحد واشتراكية الدولة ذات الاستلهام الشيوعي. وفي الوقت ذاته راحوا ينشرون ايديولوجيا معينة عن شخصية عربية ـ اسلامية **محضة** للجزائر، أي دون أن يأخذوا بعين الاعتبار عناصر أخرى موجودة في المجتمع الجزائري أيضاً. وفرضوا الايديولوجيا من فوق على المجتمع. وهكذا اعتقدوا أنهم سيصفُّون، وبأقصى سرعة، آثار الاستعمار، ويفتحون للأمة الجزائرية أبواب التاريخ العريض. وراح المثقفون والسياسيون ومديرو الشركات المؤمَّمة يتحدثون بصوت واحد لكي يجعلوا الجماهير الشعبية تعتنق هذه «الممارسة» الثورية التي لم يكن لها أية نقطة ارتكاز سوسيولوجي في البلاد. أقصد لم يكن لها أطر اجتماعية ـ ثقافية تحتضنها أو تمهد لها الطريق. لم تكن تمثل إلا فرصة سانحة لكي ينتهزها المثقفون من أجل احتلال المناصب وتسلُّق سلالم الأجهزة البيروقراطية.

ماذا فعلت الدول الأوروبية أمام هذا الانحراف الايديولوجي الذي لم يسبق له مثيل في تاريخ البلاد؟ ماذا فعلت الدولة الفرنسية المنخرطة بشكل وثيق جداً في التاريخ المأساوي للجزائر المعاصرة؟ لا شيء. فقط اهتمت بالحصول على الصفقات التجارية وتأمين مصالح بلدانها في بلد شاب جديد، مستقل حديثاً. أما مسائل حقوق الانسان والانعكاسات المتوقعة لهذه الاستراتيجية الاقتصادية على الشعب الجزائري فلم يكن يهتم بها أحد. وهذا ما حصل مع ايران في زمن الشاه، أو مع العراق في زمن صدام حسين. وراح الغرب يحتمي وراء المبدأ التالي: «حق الشعوب في تقرير مصيرها، وعدم التدخل في شؤونها الداخلية». بمعنى أنه لا يحق للغرب أن يتدخل

حتى ولو انتُهِكَت حقوق الانسان بشكل صريح داخل هذه الدول. فهذه مسألة خاصة تعنيها. وهكذا أعفى الغرب نفسه من المسؤولية. ولم يعد أحد يتحدث عن الفلسفة السياسية أو عن الأسس الأخلاقية لمثل هذه الممارسة الاقتصادية الانتهازية على الصعيد الدولي. أقصد بذلك الممارسة المهتمة فقط بعقد الصفقات التجارية والتنافس على أسواق الدول النامية من قبل كبريات الشركات الأوروبية. لا أحد ينتقد ذلك في دول أوروبا، ولا على أي مستوى. أما النقد السياسي في بلدان كإيران والجزائر والعراق... فهو ممنوع منعاً باتاً كما هو معروف. فالنقد يحتاج إلى مناخ ديمقراطي، إلى مناخ حر لكي ينتشر. وأما المواطنون في أوروبا فيعتقدون بأنهم ليسوا مسؤولين أبداً عن سياسة حكوماتهم في المستعمرات السابقة. فهذه أشياء خارجية لا علاقة لهم بها. وهكذا خلا الجو تماماً للقوى التي ندعوها اليوم «بالمافيا السياسية ـ المصرفية». وراحت تتحكم بمصير الشعوب كما تشاء وتشتهي، هذا في الوقت الذي راح الخطاب الديبلوماسي يغطِّي عليها بأسلوبه المخملي الناعم ويحتفل «بالعلاقات الثنائية الممتازة بين الدول»...

عندما أقول بأن فكرة التضامن بين الشعوب لا تزال **هشة** أو بدائية فإني أستخدم كلمة أقل بكثير من مستوى الواقع. فالرؤيا السياسية التي تبلور مفهوم التضامن معدومة تماماً اليوم. وعلى ضوء ذلك يمكننا أن نفهم (بشكل استرجاعي) سبب تلك القوة التبشيرية الهائلة التي كان يمتلكها ذلك الشعار الماركسي: «يا عمال العالم اتحدوا»! وعلى المنوال نفسه يمكننا أن نفهم سبب تعلُّق الناس اليوم بالأديان التقليدية من أجل استعادة الأمل الأخروي بالنجاة، هذا الأمل الذي أصبح مطلوباً هنا على الأرض. فالحالة صعبة إلى درجة أن الانسان مضطر للتعلق بأية بارقة أمل من أجل الخلاص. ولذلك فإنني لا أفهم عنجهية المعلقين والصحفيين الأوروبيين الذين يستهزئون بتعلق الجماهير المسلمة بدينها ولا يأخذون بعين الاعتبار تدهور الوضع في المجتمعات الاسلامية ومأساويته. إنهم يحاولون بشكل مستمر ومنتظم إعفاء مراكز القرار، المحلية والدولية، من مسؤوليتها في تولُّد مثل هذه الأوضاع المختلّة تماماً. ومن المعلوم أن مسؤوليتها ثقيلة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى اليوم.

ضمن هذا المنظور التاريخي المنفتح والواسع ينبغي أن نموضع مشكلة الهجرة والعمال المغتربين المتواجدين في بلدان أوروبا الغربية. فهذه الهجرة نتيجة تاريخ أعمى لا يرحم. ويبدو أن الردّ الأوروبي عليها سلبي وغير متفهم على الاطلاق. إنه رد فجائي عنيف يريد إغلاق أبواب أوروبا أمام أفواج الهجرة المتدفقة عليها من بلدان البؤس والفقر والحرمان. ولكن ألا تتحمَّل الدول الأوروبية الغنية والمسيطرة منذ القرن

التاسع عشر مسؤولية في هذا الفقر والحرمان والتخلف؟ إن الحضارة المادية التي ولدت وترعرعت في أوروبا مهووسة بالفتح والاستغلال والتوسع الذي لا حدود له. فبعد أن حولت جميع المجتمعات التقليدية إلى أنقاض عن طريق الاستعمار أولاً ثم عن طريق السياسة المدعوة «بالتعاون من أجل التنمية» بعد الاستقلال ثانياً، راحت الآن تعلن بأنها غير قادرة على «حل كل مشاكل العالم» أو على «التخفيف من بؤس كل البؤساء في العالم». وهذه هي العبارة التي استخدمها زعيم اشتراكي فرنسي، ثم رددها من بعده اليمين الأوروبي كله. فهل تنفض أوروبا يدها كلياً من المشكلة وتعتبر أن لا علاقة لها بالأمر؟ هذا سؤال أوجهه إليك بصفتك مسؤولاً سياسياً في بلد أوروبي عريق هو هولندا. ولا تفهمنّ من كلامي هذا أنني أريد تحميل الغرب المسؤولية كاملة. ذلك أن موقفي نقدي أيضاً تجاه الداخل. فالعوامل الداخلية لها نصيبها من المسؤولية أيضاً. وينبغي على التحليل الدقيق والصارم أن يكشف النقاب عن التصرفات الانتحارية «للنخبة» الطفيلية التي استلمت الحكم بعد الاستقلال. فقد بنت «مشروعيتها» على الوعود بتحقيق البناء الوطني، وتحرير الجماهير الشعبية، واستعادة الهوية الضائعة، وتحقيق النهضة الاقتصادية، وتحرير المرأة، وتأمين التعليم المجاني والتحريري للجميع... الخ. فماذا تحقق من كل ذلك بعد ثلاثين سنة وماذا لم يتحقق؟... لقد جاء وقت الحساب.

ينبغي أن نعرف وضع الشعوب الاسلامية والعربية اليوم. إنه وضع صعب جداً، بل وأصعب من أن يحتمل. فهذه الشعوب تعاني اليوم من أسوأ أنواع الفوضى المعنوية ومن التمزقات الايديولوجية المأساوية التي تغذي الحروب الأهلية. كما تحس احساساً مريراً بالإحباط نتيجة الوعود التي بذلت لها ولم تتحقق. وفي الواقع، إن جميع هذه الشعوب كانت قد توقفت عن انتاج تاريخها الخاص بواسطة اللعبة الداخلية لمكوناتها الاجتماعية وبواسطتها وحدها منذ القرن التاسع عشر. بمعنى آخر، فإن مصيرها لم يعد بيدها منذ ذلك التاريخ بالضبط. أصبحت العوامل الخارجية هي التي تحسمه. إن هذا المعطى الحاسم يسيطر على مصيرها التاريخي المعاصر أكثر من عوامل التطور الداخلية الخاصة بكل فئة عرقية ـ تاريخية ـ ثقافية. والمأساة تكمن في أن العقل «الحديث» الذي وُلِد وترعرع في أوروبا يرفض أن يتحمل مسؤولية ذلك الإرث التاريخي الثقيل الذي أنتجه: أقصد إرث المرحلة الاستعمارية. فهو يفضل إعفاء نفسه من المسؤولية والقول بأن ذلك لا يخصه ولا يعنيه. ولكننا نعرف أنه حتى عام ١٩٦٢ كان يوجد هناك فرنسيون مستعدون للموت من أجل أن تبقى الجزائر فرنسية! وفجأة لم تعد فرنسا مسؤولة عما حصل، ويحصل، في الجزائر...

السؤال السابع والثلاثون

يولكستاين: أنت تقوم بمرافعة طويلة تدعو فيها الأوروبيين إلى دعم حقوق الأشخاص في الجزائر وغيرها من البلدان الطامحة إلى تحديث المجتمع ونشر الديمقراطية فيه، وكذلك نشر فكرة حقوق الانسان وتعميمها والدفاع عنها. وأنا أفهم لوعتك وتحرُّقك إلى تحقيق مثل هذه الأشياء في بلدان العالم الثالث، أو بلدان ما بعد الاستعمار كما تحب أن تقول. ولكني أود أن أقول لك بأن هذا ليس أمراً سهلاً. سوف أقدم لك مثلاً محسوساً لكي تفهم موقفنا. إن هولندا تقدم سنوياً مبلغاً كبيراً نسبياً من المال إلى اندونيسيا لكي تساعدها على عملية التنمية. ثم حصلت أثناء ذلك مجزرة التيمور. وعندئذ قال وزيرنا المختص بشؤون المساعدة من أجل التنمية للأندونيسيين: إن استمرار المساعدة مرتبط بمدى احترامكم لحقوق الانسان وتوقف المجازر. فماذا كانت النتيجة؟ صفراً! لقد رفضت الحكومة الاندونيسية طلبنا واعتبرته تدخلاً في الشؤون الداخلية الأندونيسية، بل ونوعاً من الاستعمار الجديد. وقالت لنا: احتفظوا بفلوسكم، فنحن لسنا بحاجة إليها. لقد قدمت لك مثالاً دقيقاً ومحسوساً لكي أبيّن لك على أن الأمور أكثر تعقيداً مما تظن، وأنه ليس من السهل على الحكومات الأوروبية أن تدعم الناس الذين يريدون تحديث بلدانهم ودَمَقْرَطَتها وتطبيق حقوق الانسان فيها، سواء أكان الأمر يخص المغرب الكبير أو الشرق الأوسط أو آسيا...

أركون: نعم، ولكن هذا المثل لا يكفي. فأنا أفكر بطريقة أخرى لمساعدة الشعوب الضعيفة والتضامن معها. أفكر مثلاً بالإكثار من معاهد البحوث والتعليم الدولية عبر العالم. وينبغي أن تُبَلْوَر برامجها التعليمية وتُموَّل وتُدَار من قبل الجماعة الدولية. وأقصد بذلك الإكثار من إنشاء المؤسسات الواعدة على غرار اليونيسكو التي أنشئت بعد الحرب العالمية الثانية. ونحن نعلم جميعاً الأزمة التي يعانيها نظام التعليم في مجتمعات ما بعد الاستعمار. وهي أزمات راجعة إلى الانحرافات الايديولوجية التي أصابت هذا النظام. والواقع أن تدريب مواطنيّ العالم وتعليمهم يشكلان **واجباً** ملقى على كاهل الجماعة الدولية، وليس هو فقط من مسؤولية الأنظمة السياسية المحلية التي تكرر إلى ما لانهاية خطاباتها الايديولوجية في التأسيس الذاتي أو التحرير الذاتي أو الترقية الذاتية في سلم المراتب الاجتماعية. وكل ذلك يحصل ضد مصلحة السلام الاجتماعي والتعارف الأخوي المتبادل بين البشر. إن هذا لا يعني الحلول محل المؤسسات التعليمية الوطنية، ولكن الجامعات والثانويات الدولية تلبي الحاجيات الحديثة أكثر. أقصد بأنها تلبي حاجيات نشر المعلومات وتداولها وإقامة التعاون بين الطلاب

والأساتذة بشكل أفضل. وهكذا يتشكّل فكر واسع وتتشكل ثقافة كاملة قادرة على تحمل مسؤولية المشاكل التي يطرحها علينا القرن الواحد والعشرون. فالعالم كله مسؤول عن مواطنيه أينما كانوا، أو في أية دولة وجدوا. متى يتحقق النظام الدولي الجديد القائم على العدل؟

وينطبق الأمر نفسه على استخدام الحد الأقصى لقوة العمل المتوافرة في السوق الدولية. وإذا ما فعلنا ذلك فإنه يتيح لنا أن نعيد النظر جذرياً في مسألة الانتاج والتبادلات على مستوى الكرة الأرضية بأسرها. ولا ينبغي أن ننسى بطبيعة الحال ضرورة حصول تشاور فعال ومقبول من قبل الجميع من أجل **حماية البيئة أو الطبيعة على مستوى الكرة الأرضية** أيضاً. فكوكبنا الأرضي مهدد بالتلوث بمعنى أن العالم كله مسؤول عما يجري. ولا يمكن للدول الغنية والمتقدمة أن تنعم بالرفاهية إلى ما لانهاية وتظل الدول الفقيرة تتخبط في الجوع والبؤس...

وقد لاحظنا مؤخراً تبلور مثل هذه التوجهات الايجابية لدى بعض الأمم الطليعية في العالم. ولكن السوق الأوروبية المشتركة هي المؤهلة أكثر من غيرها لكي تلعب دوراً حاسماً في تنفيذ هذه المشاريع خلال السنوات القليلة القادمة.

السؤال الثامن والثلاثون

بولكستاين: كان برنار لويس قد كتب مقالة ونشرها في جريدة هولندية باللغة الهولندية. وبالتالي فسوف أترجم لك ما قاله. عنوان المقالة: «الهَيَجَانْ الاسلامي». وهو يرى أنه يوجد في العالم الاسلامي نوع من الهيجان المسعور ضد الحضارة الغربية. وهذا الهيجان ليس موجهاً ضد ما تفعله هذه الحضارة وإنما ضد كينونتها الخاصة أو جوهرها بالذات. إنه موجَّه ضد قيمها الأساسية وكل ما تمثله. ثم يقول بأنه توجد في العالم الاسلامي اليوم ثلاثة أنواع من الهزائم أو التراجعات: تراجع موقع العرب أو المسلمين في العالم، تراجع الهيبة في البلدان الاسلامية ذاتها، تراجع هيبة الرجل في البيت ذاته نتيجة تحرر المرأة. وهي تمثل ثلاثة أشكال من تراجع هيبة السلطة. ثم يقول بأن أصعب شيء على المسلمين هو هيمنة الناس غير المسلمين عليهم. فالمسلم لا ينبغي أن يُحكَم من قبل شخص غير مسلم (انظر وضع الجاليات الاسلامية في أوروبا، أو في الهند...). ثم يتساءل عن أسباب عدائية المسلمين تجاه الولايات المتحدة وتسامحهم مع الاتحاد السوفييتي. ويلح في جوابه على أن الأمر يتعلق، أولاً وقبل كل شيء، بصراع حضارات. ثم يتحدث عن الصراع بين الاسلام الليبرالي والاسلام الأصولي، ويقول: إنها معركة طويلة وحقيقية لا يستطيع الغربيون أن

يقدموا فيها شيئاً يذكر... ما رأيك بكل هذه الأقوال؟

أركون: باستشهادك مرة أخرى ببرنار لويس فإنك تبيِّن بشكل مباشر أو غير مباشر إلى أي مدى يؤثر فيه هذا الرجل على وعي الغربيين - وبخاصة على قادتهم السياسيين - في كل ما يتعلق بشؤون الاسلام. لقد أوضحت لك من قبل موقفي منه. إنه يقدم ضمانة «علمية» أو مزعومة كذلك لجملة من الأطروحات الواضحة والمبسَّطة والمطروحة على طريقة الاستاذ الجامعي في البلدان الانغلو - ساكسونية. وتبدو هذه الأطروحات - ظاهرياً - علمية، وصفية، حيادية، أي خالية من أي تسرُّب ايديولوجي أو مواقف مسبقة.

وقلتُ لك أيضاً بأن المعلومات الجزئية أو التفصيلية التي يقدمها برنار لويس صحيحة أو دقيقة، ولكن الرؤيا العامة التي يحاول فرضها عن الاسلام والمسلمين هي **ايديولوجية محضة**. سوف أوضح لك كلامي بشكل أفضل: بدلاً من أن ينظر برنار لويس إلى المشاكل السياسية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية الحارقة التي تعاني منها المجتمعات الاسلامية ويعتبرها سبب «الهَيَجَان المسعور» نجده يركز همه على الاسلام فقط وينعت هذا الهيجان «بالاسلامي». بمعنى آخر فإنه يهمل كل المشاكل المادية المحسوسة التي تعاني منها المجتمعات الاسلامية وتسبِّب لها كل هذه الانفجارات العنيفة لكي يتمكن من أن يتهم الدين في أصله وجوهره. إن موقف برنار لويس يقوّي بكل بساطة من ذلك التحجُّر الايديولوجي للاسلام، هذا التحجُّر الذي يفرضه المناضلون الاسلاميون منذ حوالى العشرين عاماً. ثم يقيم برنار لويس تضاداً مانوياً، أو ثنائياً، بل وشيطانياً بين الاسلام والغرب بعد أن يفترض بأن الاسلام مصاب في جوهره وبشكل أزلي بالسُّعار الهَيَجَاني ضد الحضارة الغربية. وهكذا يجعل من الغرب أيضاً كتلة ايديولوجية واحدة. إن مثل هذا التحليل يزيّف الوقائع ويصرف الأنظار عن كل القوى التاريخية والاجتماعية والاقتصادية الشغَّالة في كلتا الجهتين. وهي قوى داخلة في ذلك الصراع المتواصل بين الإسلام وأوروبا أو الغرب منذ عام ١٤٩٢، بل وحتى قبل ذلك التاريخ. ومن المعلوم أن هذا الصراع كان قد حمي أكثر وزادت ضراوته بسبب الهيمنة الاستعمارية وحروب التحرير الوطنية والفوضى الاقتصادية والمصرفية السائدة اليوم. والتي تؤدي إلى التحكُّم باقتصادات الدول الفقيرة والسيطرة عليها تماماً.

يضاف إلى ذلك أن هذا الهيجان المسعور الذي يتحدث عنه برنار لويس قد أصبح يُمَارَس منذ اليوم فصاعداً ضد الأنظمة المحلية الحاكمة أكثر مما يُمَارَس ضد الغرب.

ويكفي أن نلقي نظرة على الوضع في مصر، والجزائر، والباكستان، والهند لكي نتأكد من ذلك. ولذا فلا أدري لماذا يخشى برنار لويس على الغرب كل هذه الخشية من «هيجان الاسلام»...

أعتقد، فيما يخصني، أنه سيكون من الأكثر إضاءة وموضوعية أن نركّز التحليل على الأشياء الأساسية ونموضع الأمور ضمن اطارها الأوسع. بمعنى ينبغي أن نحلل تسارع الديناميكيات التاريخية على المستوى العالمي، أي تحليل مراكز القوى وعلاقاتها وأساليب الهيمنة على كافة المستويات: الدولية، فالإقليمية، فالمحلية وهذا ما ينساه برنار لويس. كما ينبغي أن ندرس الصراعات الجارية داخل كل مجتمع آخذين بعين الاعتبار الأدوار المتغيرة التي يلعبها العامل الديني بحسب الظروف والمنعطفات التاريخية، وداخل كل سياق اجتماعي ـ سياسي محدد بدقة. ولكن بما أن الظاهرة الدينية لا تزال مهملة إلى حد كبير من قبل العلوم الاجتماعية الحالية، فإن علماء الاسلاميات الغربيين ـ ومن بينهم برنار لويس ـ يستطيعون أن يتلاعبوا بها وبتفسيرها كما يشاؤون. إنهم يتلاعبون بها بنوع من «الوقاحة العلمية» إذا جاز التعبير. ويساعدهم على ذلك غياب البحث العلمي الجاد وذي المصداقية في البلدان العربية والاسلامية. فلو وجدت مراكز بحث علمي حر في هذه البلدان لاستطاعت أن تكشف عن النواقص المنهجية والابستمولوجية للعديد من الكتابات الغربية حول الاسلام. ولكن بما أن الساحة فارغة فإن الاستاذ برنار لويس يستطيع أن يصول فيها ويجول كما يشاء ويشتهي...

هذا يعني أنه ينبغي أن نقوم بعودة نقدية على الفكر الغربي نفسه وليس فقط على الفكر الاسلامي المعاصر. وتزداد هذه العودة النقدية إلحاحاً عندما يحاول الفكر الغربي تأويل الحضارات الأخرى، وبخاصة حضارة الاسلام. فقد حُوِّل الاسلام اليوم إلى فزّاعة ايديولوجية مثلما حولت الشيوعية السوفييتية بالأمس. وأصبحت مهمة الفكر الغربي تكمن في حماية «القيم» الكونية التي لا تضاهى للغرب، أقصد حمايتها من هذا «الاسلام» الذي يهددها. أصبح هذا الفكر الغربي مسؤولاً عن حمايتها ضد كل أشكال البربرية والوحشية التي تهددها من الخارج...

وإذا ما أثرت ذكر البربرية في الجهة الأخرى ـ أي في الغرب ذاته ـ فإن القرّاء الأوروبيين سوف يثورون عليّ ويعتبرون أنني أريد الدفاع عن الاسلام بأي شكل، بل وربما اعتبرني بعضهم أصولياً متعصباً! ولكن أليس من العدل أن نذكر البربرية النازية، والتوتاليتارية الستالينية والنزعات الفاشية لليمين المتطرف في بلدان أوروبية عديدة؟

أليس من العدل والإنصاف أن نذكر القمع الاستعماري للشعوب بالأمس، والهيمنة الاقتصادية والمصرفية عليها اليوم؟ ومن قام بهذه الأعمال: هل هو الاسلام أم الغرب؟ فلماذا تُتَّهم جهة واحدة فقط، ولا تُتَّهم الجهة الأخرى؟ ولماذا القياس بمقياسين أو الكيل بمعيارين؟... إن هذه الأحداث الفظيعة التي حصلت كلها في الغرب هي التي غذَّت ما يدعوه برنار لويس بـ «الهَيَجَان المسعور» للإسلام! ولو كان هذا الباحث منصفاً كما يحاول أن يظهر نفسه لما أهمل كل هذه الحقائق وركز انتباهه فقط على ما يجري في أرض الاسلام من أعمال عنف. لقد اضطر إلى إهمال كل هذه الجوانب الخطيرة من التاريخ الغربي المعاصر لكي يبدو تحليله «العلمي» للهيجان الاسلامي المسعور جاداً، رصيناً، مقبولاً من قبل الشخصيات الأكثر ثقافة ووعياً في الغرب (بما فيها حضرتك أنت).

إني إذ أكتب أنا شخصياً هذا الكلام أشعر بهذا «الهيجان المسعور» ينمو في داخلي تجاه موقف قطاعات واسعة من الغرب تجاه حقائق الاسلام! أشعر بالكبت والوحشة والعجز أمام قطاعات الرأي العام الأوروبي التي لا تستمع إلا لبرنار لويس وأمثاله لأنه يعبر عن مصالح القوى المهيمنة أو «حقائق» الخطاب المهيمن في الغرب. سوف أذهب في التحليل إلى أبعد من ذلك وأقول: وماذا يحصل لو أن هذا الهيجان الاسلامي المزعوم يوجه انتباهنا نحو الأصول المخفية لمرض لا يكمن في الغرب، وإنما يكمن في الشرط البشري ذاته؟

السؤال التاسع والثلاثون

بولكستاين: يبدو إيلي خضوري متشائماً جداً فيما يخص مصير النفوذ الأوروبي في الشرق الأوسط. فهو يدين من جهة تصدير النزعة القومية على الطريقة الأوروبية إلى هذه المنطقة. ويدين من جهة أخرى تصدير التسييس الأوروبي إلى المنطقة ذاتها. يكتب حرفياً: «إن الآمال المضخَّمة والمبالغ فيها التي علقت على السياسة، وكذلك التوقع بأن الرفاهية العامة والخاصة سوف تنتج عنها لامحالة، هذا بالإضافة إلى تغليف العمل السياسي والقادة السياسيين بالهيبة الدينية، كل ذلك يشكل حصيلة قرن ونصف من سياسة التغريب في المنطقة». نستنتج من هذا الكلام أن تأثير الغرب على المشرق قد رفع بالآمال السياسية إلى درجة عالية لا يمكن للواقع أن يحققها أبداً. والآمال المبالغ فيها التي عُلِّقت على التسييس كانت كارثة بالنسبة للعالم الاسلامي. وبالتالي فإن محصلة تأثير الغرب كانت سلبية في النهاية.

أركون: أُتيح لي أن أتعرف شخصياً على المأسوف عليه ايلي خضوري. وكنت

أقدر أبحاثه التي يحاول فيها الكشف عن الانعكاسات السلبية والتناقضات التي لا يمكن تجاوزها، هذه الانعكاسات والتناقضات الناتجة عن تطبيق النماذج التاريخية والحالية للغرب على المجتمعات العربية والاسلامية. ومن المعلوم أن هذه المجتمعات قد بقيت بمنأى عن التطورات الفكرية والسياسية التي شكّلت ما يدعى بالغرب الحديث (أو بالحداثة الغربية). وكنت أنا شخصياً قد تحدثت عن الآمال الكبرى المعلّقة على التطور غديَّة نيل الشعوب الاسلامية لاستقلالها. وتمنيت أن يؤدي هذا الاستقلال إلى تشكيل البناء القومي وتحرير الطاقات المكبوتة وتحقيق التنمية الاقتصادية على غرار ما حققته الشعوب الأوروبية في القرن التاسع عشر. ولكن كل ذلك تكشف، للأسف، عن هلوسات جماعية وتبخُّر مع الهواء. نقول ذلك وبخاصة أن هذه الهلوسات قد غُذِّيت بين الخمسينات والسبعينات من قبل الدعاية السوفييتية ووعود المساعدة التي أعلن عنها «العالم الحر». وبالطبع لم يتحقق أي شيء يذكر من ذلك. فقد كان هدف الايديولوجيتين العالميتين المتصارعتين أن تُخضِعا لسيطرتهما الجيو ـ سياسية هذه المجتمعات الجديدة الخارجة لتوها من نطاق الهيمنة الاستعمارية... ولم تكن وعودها المعسولة مجانية أو لوجه الله... وهكذا سار التاريخ المأساوي لعصرنا الراهن. واسمح لي أن أقول لك بأني لا أستطيع أن أعفي أوروبا الغربية ذاتها وأميركا الشمالية من مسؤولية ما حصل، أي من مسؤولية هذا التاريخ المأساوي الذي لم ينته فصولاً بعد. بل والذي وصل إلى ذروته في السنوات الأخيرة.

ولكن على الرغم من كل ما حصل حتى الآن، فإن السوق الأوروبية المشتركة تبقى الأمل الجديد بالنسبة لكل المجتمعات البائسة والمفكّكة والمهدَّدة من قبل مرض الإيدز والمجاعات والحروب الداخلية والفوضى والأشكال الجديدة للاستبداد والنزعة التوتاليتارية. ربما كانت هذه المهمة ثقيلة جداً بالنسبة لأوروبا. وربما كانت أكبر من طاقتها. ولكنها تشكل أيضاً حظاً تاريخياً كبيراً وجديداً بالنسبة للقارة الأوروبية. فقد أنجزت أوروبا عدة مهام تاريخية في الماضي: ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر تم تحقيق التحرير الفردي للوعي، أو تحقيق الوعي الفردي، ثم تبلورت المكانة القانونية للفرد ـ المواطن، أي أصبح الفرد مواطناً له حقوق وعليه واجبات (ولكن باستثناء المرأة. فالشيء الغريب هو أنها بقيت تحت الوصاية فترة أطول بكثير تحت وصاية الرجل). ثم كان هناك عصر التنوير ونضاله الحامي من أجل فرض استقلالية الفكر ومسؤوليته في آن معاً. واليوم تحصل تطورات جديدة وينبثق عقل «ما بعد الحداثة». وهو يمثل موقفاً جديداً للروح البشرية، موقفاً تستطيع بواسطته أن تواجه بشكل صحيح وملائم التحديات الجديدة للتاريخ. ولكن إذا كان عقل التنوير خاصاً فقط

بالبشرية الأوروبية، فإن عقل ما بعد الحداثة ينبغي أن يكون لكل البشر. وينبغي أن يتاح لجميع الرجال وجميع النساء الانخراط في هذا العمل التحريري الكبير وعلى كافة الجبهات. فالبشرية غير الأوروبية لها الحق أيضاً في التنعّم بأجواء الديمقراطية والحرية والحداثة.

السؤال الأربعون

بولكستاين: يحق للمرأة في الكنائس البروتستانتية أن تمارس الوظيفة الكهنوتية، أي أن تقوم بمهام رجل الدين في الكنيسة. ولكن هذه الوظيفة محرمة عليها في الكنيسة الكاثوليكية، ثم في كنيسة الدولة الانجليكانية في انكلترا (مؤخراً سمحت هذه الأخيرة بذلك وأثارت ضجة). ولكن على الرغم من ذلك فإن النساء أخذن يحتللن مكانة أكبر أكثر فأكثر على مستوى اللاهوت وعلى مستوى القاعدة، وذلك دون أخذ الاذن من روما (أي من الفاتيكان). لقد أصبحن يقمن بأعمال مخصصة عادة لرجال الدين دون أن يثير ذلك دهشة كبيرة. بمعنى آخر، ما كان مستحيلاً التفكير فيه حتى الأمس القريب أصبح حقيقة واقعة اليوم. وقد ظهرت مؤخراً حركة شعبية قاعدية في أوساط الكنيسة الكاثوليكية في هولندا. وهي ذات توجه تقدمي وتدعى حركة الثامن من أيار/ مايو. ولا تزال تتفاوض مع السلطات الكهنوتية في الكنيسة من أجل تغيير الأوضاع ونيل حقوق جديدة. وتترأس هذه الحركة للمرة الثانية امرأة. بالطبع فإن النساء كن قد لعبن في الماضي دور القديسات والمؤمنات بل وحتى اللاهوتيات والمعلمات، ولكنهن لم يشغلن أبداً على مدار التاريخ أية وظيفة كهنوتية رسمية. وأحب أن أخبرك بأن تحرر المرأة قد أخذ يشغل الكثير من العائلات والدوائر الاسلامية في هولندا. ففي أوساط الجالية الاسلامية المقيمة عندنا تدور مناقشات عديدة حول الموضوع. بل ووصل النقاش إلى حد التفكير بتنصيب المرأة إماماً للجامع. وقد شهد تاريخ الاسلام أسماء نساء لامعات عالمات سمح لهن بممارسة **الاجتهاد**. ولكن ربما كان كل ذلك الآن أصبح ينتمي إلى الماضي لا إلى الحاضر. فعالمات الماضي أصبحن اليوم أديبات كبيرات أو باحثات مشهورات في العلوم الانسانية والاجتماعية. فهل سيصبح الاسلام ديناً آخر إذا ما أتيحَ للنساء أن يلعبن دوراً أكبر فيه؟ هذا هو السؤال الذي أود أن أطرحه عليك.

أركون: إن التطورات الحديثة التي أشرت إليها في هولندا تشكل خبراً مفرحاً حقاً. إنها تشكل علامة مشجعة وقدوة حسنة من أجل الإسراع في تحديث الاسلام في المجتمعات الأوروبية. إن هولندا، كما هي العادة دائماً تلعب دور الرائد الطليعي في

هذا المجال. أقول ذلك وبخاصة إن هذا التحديث يخصّ قطاعاً حسّاساً، كان لا يزال محمياً جداً حتى هذه اللحظة: إنه قطاع النساء. صحيح أن الاسلام في أوروبا لا يزال مستخدماً كملاذ من أجل حماية الهوية والتمسك بالجذور والأصول، أي لا يزال ممارساً كعبادة تقليدية من قبل الجاليات الاسلامية المهاجرة. ولكنني متأكد أنه خلال عشر سنوات على الأكثر سوف يشهد تطوراً مشابهاً لذلك الذي شهدته اليهودية والمسيحية من قبل. ومن المؤكد أيضاً أنه عندما تتحرر النساء المسلمات من الاكراهات والقيود الحالية المتمثلة بقانون الأحوال الشخصية فإن الموقف العام من العقائد الدينية سوف يتغير بسرعة وبشكل جذري في أوساط الجاليات الاسلامية (من المعلوم أن قانون الأحوال الشخصية التقليدي لا يزال يمثل قلعة المقاومة ضد تحديث القانون في أرض الاسلام). لماذا أقول ذلك؟ لأن النساء اللواتي بقين محصورات في الحياة المنزلية بعيداً عن أية وظيفة خارجية، هنَّ اللواتي ضمنَّ دائماً انتقال الموروث القديم من عقائد وتقاليد وحساسية وطريقة في التصور والادراك إلى الأطفال الصغار. فالمرأة أو الأم تلعب دوراً كبيراً في التربية وتشكيل الحساسية. وإذا ما أتيح للنساء المسلمات أن يتثقفن بأعداد كبيرة ويتمثلن المنهجية العلمية والعقل العلمي، فإنهن سيتوقفن عندئذ عن تعليم الدين لأطفالهن بطريقة تقليدية وامتثالية كما هو عليه الحال في الأوساط المحافظة. والواقع أن هذه العملية قد ابتدأت على نطاق واسع في كل المجتمعات الاسلامية. فنحن نلاحظ أن ثلاث دول اسلامية محكومة اليوم من قبل رئيسة وزراء لا رئيس وزراء، أي من قبل امرأة (الباكستان، بنغلاديش، تركيا). وهذا شيء مهم وذو دلالة بحد ذاته. ويدفعنا ذلك إلى أن نغيّر نظرتنا السكونية والثبوتية عن الاسلام. أقصد عن الاسلام الأزلي أو الأبدي الذي يستعصي على التاريخ والمتغيرات التاريخية. ومن المعلوم أن هذه الصورة السكونية فوق التاريخية لا تزال مهيمنة على أوساط واسعة سواء في المجتمعات الاسلامية ذاتها أم في الغرب (لأسباب مختلفة بالطبع. ففي الغرب تعتبر هذه الصفة سلبية ومضادة للتطور، وفي المجتمعات الاسلامية تعتبر دليلاً على مدى قوة الاسلام وصحته الانطولوجية التي تتجاوز كل الأديان الأخرى التي تتأثر بالتاريخ، أما هو فلا يتأثر بشيء...). إنه متصور على أساس أنه فوق الزمن، والمجتمع، والتاريخ، والأشياء. فهو يؤثر على كل شيء ولا يمكن أن يتأثر بشيء. ولكن حقائق الواقع والتاريخ تثبت لنا أن هذا التصور خاطىء تماماً. فإسلام العصور الأولى غير اسلام عصر الانحطاط، وإسلام عصر الانحطاط غير اسلام النهضة والاصلاح الديني الذي سيتحقق يوماً ما لامحالة. فالدين إذن يقع داخل المجتمع والتاريخ لا خارجهما على عكس ما يتوهم ذلك التصور المثالي والأسطوري

الذي هيمن على وعينا طويلاً منذ أن كنا أطفالاً صغاراً. هذا ما يعلمنا إياه تاريخ الأديان المقارن وعلم الاجتماع الديني والانتربولوجيا الدينية. ولكن بما أن هذه العلوم غير معروفة حتى الآن في الجامعات العربية، وبما أن التعليم التقليدي للدين لا يزال هو السائد من خلال كليات الشريعة والمعاهد القديمة، فإن الصورة اللاتاريخية للدين سوف تظل هي المسيطرة. عندما يتحقق كل ذلك فإن السؤال المطروح على المجتمعات الاسلامية هو التالي: كيف يمكن لهذه المجتمعات أن تسيطر على طفرة التغيُّر وتوجه مستقبلها باتجاه الحوار بين الجوانب الايجابية للماضي من جهة، وبين مكتسبات الحداثة التحريرية من جهة أخرى؟ وهذا التفاعل الصراعي بين الماضي والحاضر سوف يكون غنياً، خصباً، مليئاً بالامكانيات والاحتمالات. وهذا ما تحاول أوروبا أن تفعله اليوم عن طريق قراءة عصورها الوسطى وإرثها الكلاسيكي من جديد، وبعيون جديدة. فبعد أن خاضت أوروبا تجربة الحداثة مدة ثلاثمائة سنة تشعر الآن بالحاجة للتوقف قليلاً والتقاط الأنفاس ومراجعة حصيلة الماضي بكل ايجابياتها وسلبياتها.

حوار مع محمد أركون

بقلم: هاشم صالح

بعد أن فرغت من ترجمة هذا الكتاب لم أشأ أن أرفقه بجملة من الهوامش والشروحات كما كنت أفعل عادة. وإنما أردت محاورة محمد أركون حول بعض القضايا العالقة أو التي بدا لي أنها تطرح مشكلة أثناء قراءة الكتاب. باختصار أردت أن أقدم الهوامش والشروحات على هيئة حوار بيني وبينه. وهكذا يصبح الكتاب كله سلسلة متلاحقة من الحوارات. فالحوار الطويل الذي أجراه معه زعيم الحزب الليبرالي الهولندي «بولكستاين» بحاجة هو الآخر إلى حوار يوضح بعض النقاط والقضايا العويصة المثارة فيه. والحوار صيغة حيوية مستحبة في تأليف الكتب عادة، ونادراً ما يمل منها القارىء كما يمل من الكتب الأكاديمية المتجهمة أو المثقلة بالهوامش والشروحات. فالحوار يجذب القارىء باستمرار ويشد انتباهه نظراً للديناميكية المتولدة عن المواجهة بين شخصين وفكرين وفضولين معرفيين. والواقع أن الحوار مع محمد أركون لا ينتهي إلا لكي يبدأ من جديد. وكثيراً ما أشعر بالإحباط وعدم الإشباع على الرغم من كل محاولات الحوار والاستفسار والتقديم والترجمة والشرح. والسبب بسيط: فمسائل الفكر الاسلامي عويصة ومتراكمة ومعقدة، وبالتالي فلا يكفيها حوار واحد، ولا حتى عشرات الحوارات. إن هذه المشاكل «النائمة» تاريخياً والتي يحاول محمد أركون أن يوقظها من جديد تتجاوز مقدرة باحث واحد. فهي تحتاج إلى فرق بحوث عديدة من أجل طرحها كلها أو اشباعها تشخيصاً ودراسةً وعلاجاً. ولذلك فمهما قدم الباحث من ترجمات أو حوارات أو شروحات يجد نفسه مقصراً. أقول ذلك وبخاصة أن الرؤيا التقليدية عن الاسلام والفكر الاسلامي والمجتمعات الاسلامية

وعلاقة الدين بالمجتمع أو بالسياسة ومسألة الحرية والعلمنة وضرورة التفريق بين سلطة الجامع وسلطة الدولة، أقول إن هذه الرؤيا التقليدية لا تزال هي المسيطرة علينا حتى اليوم. وبالتالي فإن تقديم رؤيا جديدة عن الأمور من خلال الفكر النقدي والتاريخي على طريقة محمد أركون يعني الاصطدام في كل لحظة بهذه المواقع التقليدية التي رسخها الزمن وكرستها القرون. هذا يعني أنه ينبغي استعادة كل المواقع التقليدية منذ البداية وحتى الآن ووضعها على محك النقد التاريخي وإحلال الصورة الحقيقية محل الصورة الأسطورية أو التبجيلية فيما يخص كل مسألة من مسائل الفكر الاسلامي، وما أكثرها. هذا يعني أن المسألة طويلة جداً ولا تحتاج فقط إلى عدة فرق بحوث، وإنما أيضاً إلى عدة أجيال. هذا يعني أيضاً أن «أزمة الوعي الاسلامي المعاصر» مع قيم الحداثة والعصر سوف لن تقل هولاً وخطورة عن أزمة الوعي المسيحي في أوروبا مع هذه القيم بدءاً من القرن السابع عشر أو ربما السادس عشر. إن تطبيق المناهج العلمية والتاريخية على دراسة الفكر الاسلامي سوف تؤدي في نهاية المطاف إلى تفكيك أوصال الصورة التقليدية الرازحة وإحلال الصورة الواقعية أو التاريخية محلها. ومثل هذا العمل لن يمر بسهولة أو دون أذى، أي دون كسور وجراحات وانهيارات نفسية وشروخات عميقة. فليس من السهل أن ينهار عالمٌ بأسره لكي يحل محله عالم آخر جديد. ولكن التحدي الأكبر يكمن هنا، وكذلك الرهان الأكبر. بمعنى: هل نحن مستعدون لمواجهة أنفسنا أخيراً، أم أننا سوف نماطل إلى ما لانهاية، وسوف نؤجل عملية المواجهة - وبالتالي التحرير - إلى ما لانهاية؟ هل سوف نواصل عملية دفن الرؤوس في الرمال، أم أننا سنجرؤ أخيراً على مواجهة الذات التاريخية كما هي، حتى لو كلفنا ذلك عذاباً نفسياً شديداً؟ لقد حانت معركة الجهاد الأكبر بدون أدنى شك، أي جهاد النفس الداخلية وليس سواها. فالجهاد الأصغر غطّى على الجهاد الأكبر طويلاً، وكانت النتيجة ما نحن عليه اليوم. بل إنه ليمكن القول بأن من لا يستطيع الانتصار في معركة الجهاد الأكبر لن يستطيع الانتصار في معركة الجهاد الأصغر. فمن لا ينتصر على نفسه لن ينتصر على أي شيء. وحتى لو ربحت العالم كله وخسرت نفسك، فإنك لن تكون قد ربحت شيئاً. يبدو لي أن الميزة الأساسية لهذا الفكر (أي فكر محمد أركون) هو أنه لا يماطل ولا يهادن فيما يخص المعركة الداخلية، أي معركة الحقيقة، معركة الجهاد الأكبر. ولهذا السبب اتبعته منذ سنوات طويلة ولا أزال. ولهذا السبب اعتبرت أن معركة المعارك تكمن هنا: أي في هذه المنطقة الخطرة والصعبة لمواجهة الذات مع ذاتها دون أية مهادنة أو مجاملة. واعتقدت أن مصير الفكر الاسلامي، وبالتالي العربي، سوف يحسم على أرضية هذه المعركة، وعلى أرضيتها

وحدها. وتركت للآخرين معاركهم الايديولوجية الحامية التي لا أنكر ضرورتها أو مشروعيتها فيما يخص بعض النقاط، ولكن التي أعتقد أنها لن تؤدي إلى نتائج تذكر ما لم تحسم المعركة الداخلية كما ينبغي.

ضمن هذا المنظور قدمت محمد أركون إلى الساحة العربية، ولا أزال أقدمه دون أن أمل من ذلك. وربما أثرت استغراب الكثيرين أو دهشتهم إذا قلت بأني أعتبر هذه العملية وكأنها لا تزال في بداياتها! والواقع أن دهشتهم تدهشني. ويبدو أننا ننتمي إلى كوكبين مختلفين تماماً. فهم يعتبرون أن الفكر نزهة مريحة في واد من الزهور، أو أنه يكفي أن نمر هنا أو هناك مرور الكرام دون أن نمس المشاكل إلا مساً خفيفاً لكي نصبح مفكرين. ويبدو أن التعمق في المشاكل والحفر عليها عميقاً وطويلاً شيء مستهجن في الساحة العربية والاسلامية. بل إن عملية التفكير ذاتها مستهجنة. فلماذا تفكر إذا كانت الأمور كلها واضحة، صريحة، مكشوفة؟ لماذا تفكر إذا كان هذا الزعيم أو ذاك، هذا «الأمير» الاسلاموي أو ذاك، هذا الاتجاه الايديولوجي «الشعبي» أو ذاك، قد حلاً الأمور بطرفة عين؟!... لماذا تفكر إذا كانت الشعارات المبتسرة قد لخصت الواقع والتاريخ، الماضي والمستقبل؟ ثم إن الوقت ليس وقت تفكير، وإنما هو وقت صدام ونضال وصراع. وهكذا يؤجل التفكير في كل مرة للسبب نفسه: أي مواجهة عدو خارجي تلقى عليه كافة المسؤولية لكي نعفي أنفسنا من أية مسؤولية. وهكذا يستمر فكر التبجيل والتعظيم والتغطية على المشاكل والحقائق بشكل كلي. أعتقد فيما يخصني أن معركة الحقائق في الساحة العربية ـ الاسلامية قد اندلعت أو أوشكت أن تندلع. وسوف لن يقف في وجهها أي شيء إذا ما اندلعت. فمن يستطيع أن يوقف السيل أو الطوفان أو انفجار البراكين؟ سوف تنفجر الحقائق في وجوهنا كما تنفجر القنابل الموقوتة في حقل من الألغام. الحقيقة قنبلة موقوتة يفضل عدم منعها من الانفجار طويلاً، وإلا فسوف تنفجر وتحرق الأخضر واليابس. وإذا ما استمر منع الفكر في الساحة العربية ـ الاسلامية، إذا ما استمر هذا الصمت المريب والتواطؤ على الفكر، فسوف ينفجر الفكر في وجوهنا كالقنابل الموقوتة، أو كالحقائق المكبوتة. لقد بلغ احتقار الفكر ـ أي احتقار الحقيقة في الواقع ـ حداً لا يمكن تصوره في الساحتين العربية والاسلامية. ليس غريباً والحالة هذه أن نكون قد وصلنا إلى ما وصلنا إليه. بل وتسمعهم يشتكون: يا لهذا الزمن العربي الرديء، ما أتفه هذه الأيام؟ كيف وصلنا إلى ما وصلنا إليه؟ لكأننا أقل رداءة من هذا الزمن، أو لكأننا نستحق زمناً آخر غيره!! لكأن أفعالنا منسجمة مع أقوالنا، لكأن احترام الحد الأدنى من الحقيقة شيء متوافر عندنا؟! لكأننا نستحق مصيراً آخر غير المصير الذي وصلنا إليه؟ لكأن

الكذب والنفاق والدجل والتآمر على كل حقيقة سواء في الساحة الدينية أو السياسية أو الفكرية أو حتى الاقتصادية والاجتماعية أشياء يمكن أن تؤدي إلى الفلاح والنجاح!... ويستغربون كيف يمكن لمجتمعات علمانية متحررة كالمجتمعات الأوروبية أن تنجح وتتفوق في كافة المجالات، في حين أن مجتمعات «المؤمنين» تزداد تدهوراً وتخلفاً وتراجعاً... ولا أحد يتوقف لكي يطرح على نفسه هذا السؤال: ألا يمكن أن يكون سبب العلة هو في الإصرار على هذا التصور المظلم والقروسطي «للإيمان» والتديُّن؟! لا أحد يجرؤ على أن يشير بالبنان (مجرد اشارة) إلى موضع الداء والعلة. يمكنك أن تتحدث عن أي شيء ما عدا الشيء الذي ينبغي التحدث عنه! عندما تطمس حقيقة أمة ما إلى مثل هذا الحد، عندما تخفى عليها حقيقتها - أي جرحها الموجع - إلى مثل هذا الحد، فإن هذا يعني أن الداء قد استفحل إلى درجة لم يعد ينفع فيها أي علاج سطحي أو استخدام الحبوب المهدئة. ينبغي أن نضرب في العمق ونجري عمليات جراحية، «فآخر الدواء الكيّ» كما تقول العرب. وقد جاء زمن الكيّ والتنظيف الشامل أو التعزيل العميق. ولذلك فقبل نقل التكنولوجيا أو إصلاح الاقتصاد أو حتى السياسة ينبغي أن تعطى الأولوية القصوى لإصلاح آخر لا أحد يتحدث عنه: أقصد الاصلاح الروحي. فالمرض قد أصاب الروح في الصميم، ولا بد من شفاء الروح إذا ما أردنا أن نخرج من المرض المزمن الذي أصبنا به منذ عدة قرون. وبناء على النجاح في اصلاح الروح - أي في تغيير نظرتنا إلى الدين جذرياً - سوف يتوقف نجاحنا في كافة الاصلاحات الأخرى من اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية أو تكنولوجية. لكن مرض الروح أصعب من مرض الجسد وأشد تغلغلاً واستعصاء. ولا يمكن شفاء الروح من مرضها إلا بعد النجاح في تشخيصه جيداً ومعرفة أسبابه الغائرة في الأعماق والأقاصي. وعملية التشخيص هذه بحد ذاتها مغامرة هائلة محفوفة بالمخاطر والصعوبات. فالمرض يفعل كل شيء لكي يخفي حقيقته علينا، وأحياناً نتخيله هنا، فإذا به يربض عميقاً هناك. ولا توجد منهجية أخرى لمواجهة الوضع غير التعزيل الشامل للروح بعد أن تراكمت عليها المشاكل والأوجاع، أو قل بعد أن تراكمت على مرضها الأولي طبقات متكدسة من الرواسب والمشاكل والقرون. ولكي نستطيع أن نتوصل إلى هذا المرض المزمن في طزاجته الأولية، لكي نفضح بداهته الأصلية، فإننا مضطرون إلى سبر طبقات العصور المتراكمة حتى نصل إلى أعمق نقطة، حتى نصل إليه. بمعنى آخر فإن «الحفر الأركيولوجي في الأعماق» هو المنهجية الوحيدة التي قد تؤدي إلى انبثاق النور من تحت الطبقات المتكدسة للرواسب والعصور. لا يمكن أن نمسك بأول الخيط إلا إذا تجرأنا على المواجهة الكبرى: مواجهة الذات العميقة لذاتها

وفي أشد عقدها المتأصلة خفاءً وتغلغلاً واستتاراً. بمعنى آخر فإن ما نشيح عنه الوجه باستمرار، ما نحاول تحاشيه بكل وسيلة ووسيلة هو بالضبط الشيء الذي ينبغي أن نواجهه، أن نفكر فيه، أن نحفر عليه. صحيح أن المرء يأنف من مواجهة ذاته الداخلية، صحيح أنه يؤجل عملية المواجهة معها إلى أقصى حد ممكن، ولكن عندما يتفاقم مرضه إلى درجة تنذر بالخطر فإنه يضطر عندئذ إلى الانخراط في المعمعة أياً تكن النتائج والتضحيات. هناك شيء يضغط علينا من فوق، هناك تراكمات وأكداس تحجب عنا النور وتكاد تخنقنا، ولا بد من إزالتها، من تعزيلها، من تنظيفها، من إزاحتها عن كواهلنا وصدورنا، إذا ما أردنا أن نخرج ـ أخيراً ـ من دهاليز النفق المظلم.

على هذا النحو كنت أفهم الفكر ولا أزال، على هذا النحو كنت أفهم معنى الانخراط في المعمعة والنضال. أما أولئك الذين يفهمون الفكر على أساس أنه نزهة مريحة في واد من الزهور، أما أولئك الذين يتحاشون كل المشاكل والقضايا الحارقة، بل ويحاولون التغطية عليها والمشاركة في مؤامرة الصمت المريب لحجب الحقائق إلى ما لانهاية، أما أولئك الذين يريدون أن تبقى الأوضاع على ما هي عليه بل وأن تعود إلى الوراء أو وراء الوراء إذا أمكن، أما أولئك كلهم فلا علاقة لي بهم، لهم دينهم ولي دين.

نص الحوار

○ نلاحظ على مدار هذا الكتاب كله أنك تنتقد المستشرقين والمراقبين الغربيين لعدم فهمهم لحقائق المجتمعات الاسلامية والعربية. فهم يقعون في حبائل النظرة الجوهرانية أو الثبوتية القديمة، ونادراً ما يلجأون إلى العلوم الاجتماعية والانسانية لفهم هذه الظواهر. فهل ذلك عائد إلى انغلاقهم الابستمولوجي داخل النظرة الاستعلائية والعنصرية الموروثة عن القرن التاسع عشر؟

أركون: لا، لا. لا ينبغي استخدام كلمة العنصرية بسهولة أو تعميمها على جميع الأوروبيين. وينبغي أن نعترف بأن عدداً كبيراً من المسلمين والعرب يقيمون في باريس أو لندن أو أمستردام أو غيرها دون أن يتعرضوا لأذى بسبب أصولهم، ما عدا بعض الحالات النادرة التي لا يعتدّ بها. إذن حذار من التعميم لأسباب ايديولوجية أو عاطفية. يضاف إلى ذلك أن استقبال الأجانب بهذا الشكل، أو بمثل هذا الحجم، هو حكر على المجتمعات الأوروبية، لا العربية ولا الاسلامية. فمن الواضح إننا لا نستطيع أن نقبل بوجود الأجانب عندنا بأعداد كبيرة كهذه. تخيل ولو للحظة وجود مثل هذا

العدد في الجزائر أو مصر أو سورية أو العراق... الخ. لو حصل ذلك لأثار ردود فعل هائجة. بالطبع لا يمكن أن نقارن بين مجتمعاتنا ومجتمعات الغرب. فمجتمعاتنا لا تزال فقيرة، هشة، غير قادرة على استيعاب أبنائها فكيف يمكن أن تستوعب الآخرين؟ وأما مجتمعات الغرب فهي قوية، ذات بنية تحتية صناعية راسخة واقتصاد متين يضاف إلى ذلك أنها عاشت تجارب تاريخية ضخمة منذ أربعة قرون وحتى اليوم. وإذن فإن استقبال الأجانب في مجتمع ما ليس أمراً سهلاً، ولا بدهياً بطبيعته، اللهم إلا ضمن حدود محصورة وضيقة. يضاف إلى ذلك أن تصرفات بعض المغتربين تصدم عقلية الغربيين وحساسيتهم. لنضرب على ذلك مثلاً بسيطاً ذلك الذي يدخل إلى المرحاض ويخرج منه دون أن يصب الماء وراءه، أو ذلك الذي يذبح الدجاج والخرفان في الحمام أثناء عيد الأضحى. فهذه أشياء شائعة عندنا ولكنها ليست مفهومة عند الأوروبيين. وكذلك الأمر فيما يخص بعض التصرفات الأخرى كالبصاق في الشارع... الخ. بالطبع فسوف يمضي وقت طويل قبل أن يتخلى المغتربون عن هذه التصرفات التي تصدر عنهم عفوياً، وقبل أن يتأقلموا مع أجواء أخرى لكيلا نقولا قبل أن يتحضروا ويتمدنوا... ولكن بالطبع ينبغي رفض التفسير العنصري من الناحية العلمية. فالمغترب المسلم أو العربي لا يقوم بهذه التصرفات لأن عنصره مضاد للحضارة أو لأنه متخلف بطبيعته أزلياً كما تزعم بعض اتجاهات اليمين المتطرف والمتخلف، وإنما لأسباب سوسيولوجية محضة. وتفسير الأمور عن طريق العرقية أو العنصرية شيء غير مقبول، شيء عفا عليه الزمن.

أما فيما يخص سؤالك عن عدم استخدام الدارسين الأوروبيين، من مستشرقين وغير مستشرقين، للمعايير السوسيولوجية والاقتصادية من أجل تفسير ظاهرة التطرف وانتشارها في المجتمعات العربية والاسلامية، فمعك الحق في ذلك. ولكن لا داعي لذكر الأسماء هنا. فهذا عائد إلى تخلف منهجي وابستمولوجي كنت قد ألمحت إليه أكثر من مرة عندما انتقدت الاسلاميات الكلاسيكية (أو الاستشراق التقليدي) ودعوت إلى تكملته عن طريق الاسلاميات التطبيقية (أي تطبيق منهجيات العلوم الانسانية ومصطلحاتها على دراسة الاسلام عبر مراحل تاريخه الطويل). ولكننا لا نستطيع أن نمنع الصحفيين والمعلقين الغربيين من لصق تهمة التطرف بالإسلام كدين بعد كل ما نشاهده من أعمال عنف ترتكب باسمه في الجزائر ومصر وأفغانستان... الخ. فالإسلام المثقف والمتحضر والمتسامح يكاد يبدو معدوماً الآن، أو قل صامتاً تماماً بالقياس إلى أعمال العنف الهائجة التي تندلع في كل مكان... وبالتالي فإن الدارسين الأجانب (أو المراقبين الخارجيين) لا يمكنهم إلا أن يتجاهلوه. وإذا ما اعترضت عليهم

قالوا لك فوراً: أين هو هذا الاسلام المستنير والمتسامح الذي تتحدث عنه؟ دلّنا عليه لكي نذهب ونجري مقابلة مع جمهوره أو مع قادته كما نفعل مع قادة الأصوليين.. هذا يعني أننا نشهد الآن تطوراً خطيراً في مجتمعاتنا لأن استخدام الاسلام كوسيلة للعنف قد أخذ يتصاعد أكثر فأكثر.

هاشم صالح: ولكنك تلح كثيراً في هذا الكتاب على ضرورة عدم اتهام الاسلام كدين، وإنما اتهام الظروف الاجتماعية والاقتصادية المأساوية التي يعيشها المسلمون اليوم. فالحق ليس عليهم أو على دينهم وإنما على الظروف...

أركون: بالطبع، لأني في هذا الكتاب أتوجه إلى الجمهور الأوروبي. ولو توجهت إلى الجمهور الاسلامي لتغيرات لهجتي إلى حد كبير. فأنا عندما أتوجه إلى الجمهور الأوروبي أكون قاسياً معه، وعندما أتوجه إلى الجمهور الاسلامي أكون قاسياً معه أيضاً. هذا هي طبيعتي ومنهجيتي وصراحتي وأحياناً تكلفني ثمناً غالياً. فالجمهور الأوروبي يجهل كل شيء عن حقائق الاسلام والمجتمعات الاسلامية، كما انه مليء بالأحكام السلبية المسبقة تجاهها. وأنا أهدف إلى إيضاح الأمور على حقيقتها، وبالتالي إزالة هذه الأحكام المسبقة أو زحزحتها بعض الشيء إن أمكن. إني أحاول فتح فضاءات للمعرفة العلمية والثقافية. ينبغي علينا أن نلفت انتباه الأوروبيين إلى البعد الثقافي والفكري العميق، لأن هذا البعد موجود في تاريخ الاسلام والمجتمعات الاسلامية والعربية. وإذا كان هذا البعد قد اختفىَ منذ عشر سنوات أو عشرين سنة فينبغي أن نفسر لهم بأن ذلك يمثل حالة عارضة، وأن تاريخ الاسلام لم يكن كله هكذا كما قد يتوهمون بسبب الأحداث التي يسمعون أصداءها في الراديو أو التلفزيون أو الصحافة المكتوبة... الخ. فوسائل الاعلام تلعب دوراً كبيراً في تشويه حقائق المجتمعات العربية والاسلامية أو اختزالها وتقليصها إلى مجرد أعمال عنف وضرب وقتل وتفجير واغتيال... ينبغي أن نقول لهم بأن ذلك يمثل ظاهرة حديثة العهد تماماً. ومن الظلم أن نعمّم ذلك على كلية التاريخ العربي ـ الاسلامي. يضاف إلى ذلك أن هذا الوجه العنيف والمخيف للاسلام سوف يتوقف في المستقبل القريب، وأنا متأكد من ذلك. وعندئذ فإن التراث الثقافي والفكري والروحي للمجتمعات الاسلامية والعربية سوف يعود إلى الواجهة من جديد. وسوف يحتل مكانته اللائقة. ينبغي أن نحضّر الناس لتلك اللحظة. وقد أصبحت أضع كإطار لأفق تفكيري عام (٢٠١٠).

هاشم صالح: لماذا عام ٢٠١٠؟

أركون: لأنه تاريخ قريب جداً ويمكن العمل من خلاله أو التخطيط على أساسه. فالناس الذين يعيشون الآن ابتدأوا يحضرون أنفسهم لأفق عام ٢٠١٠ (أي بعد خمسة عشر عاما). فالقرارات التي تتخذ منذ الآن على كافة الأصعدة سوف تعطي نتائجها حوالى عام ٢٠١٠. ونحن نتوقع أن تنتهي هذه الظواهر المأساوية التي نعاني منها الآن، أي الأصولية والتزمت والعنف المتفجر قبل ذلك التاريخ. أوكد ذلك لكي أبيّن للأوروبيين أن ما يحصل الآن في المجتمعات العربية والاسلامية هو ظرف تاريخي عابر، وليس شيئاً أبدياً أو أزلياً مرافقاً لنا. ينبغي أن نعلم أن الأحداث المؤلمة التي نعاني منها اليوم ناتجة عن عنف مزدوج:

١ ـ عنف ما يمكن أن أدعوه بأنظمة «الدولة ـ الوطن ـ الحزب»، أي الأنظمة التي نشأت بعد الاستقلال وحكمت البلاد حتى اليوم. فقد تخبطت كثيراً وفشلت كثيراً.

٢ ـ العنف الناتج عن السياق الدولي أو النظام الدولي، القديم والجديد. فالعالم الخارجي يضغط أيضاً ويعرقل عملية التطور الذاتي الصحيح.

إن المهمة الملقاة علينا تكمن في تجاوز هذين النوعين من العنف. يضاف إليهما عنف داخلي مكبوت خارج من أعماق المجتمعات العربية والاسلامية المعاصرة. ويعلّمنا علم الاجتماع بهذا الصدد أن العنف هو لغة المجتمعات التي ينعدم فيها الحوار أو يمنع فيها الحوار. فالمجتمع إذا لم يستطع أن يتكلم بشكل طبيعي فإنه ينفجر. هذه هي اللغة الوحيدة التي بقيت له لكي يعبر عن نفسه. وهذا قانون طبيعي ينطبق على كافة المجتمعات البشرية وليس فقط على المجتمعات الاسلامية. إنه قانون شبه فيزيائي: الضغط يولد الانفجار. وبهذا المعنى فإنه يمكن القول بأن الحالة الراهنة التي نعيشها هي حالة تقدمية لاتراجعية على عكس ما يظن الكثيرون. فالمجتمعات العربية والاسلامية المعاصرة بحاجة إلى أن تفرّغ كل شحن العنف المكبوتة في أحشائها، وذلك قبل أن تنتقل إلى المرحلة التالية: أي مرحلة مواجهة المسؤوليات والتحديات. وهذه هي مرحلة التعزيل أو التنظيف على مستوى الواقع، والتي ينبغي أن يرافقها تعزيل مماثل على مستوى الفكر... وسوف يجبر هذا العنف المتفجر المجتمع الجزائري أو المصري مثلاً على طرح الأسئلة الحقيقية بعد أن تم تأجيلها زمناً طويلاً، أو بعد أن غُطّي عليها من قبل الخطاب الايديولوجي زمناً طويلاً.

ولكن لحسن الحظ فإن العنف، بالنسبة للمجتمعات البشرية، لا يدوم إلا فترة قصيرة أو محدودة من الزمن. فالمجتمعات البشرية لا يمكن أن تعيش أبدياً في حالة عنف. وبالتالي فيمكننا أن نتوقع بأن المسرح السياسي والاجتماعي والاقتصادي

لمجتمعاتنا سوف يتغير كلياً خلال بضع سنوات. وعندئذ سوف نشهد ظهور قوى جديدة وطاقات جديدة وشباب جدد ينظرون إلى ظاهرة الدين بعيون مختلفة تماماً. فلا يمكن للأمور أن تبقى على ما هي عليه بعد كل هذا العنف والدمار والخراب والثمن الباهظ المدفوع. وإذن فيمكننا أن نتنبأ ـ دون أية مبالغة في التفاؤل ـ بمجيىء أفق ايجابي حوالى عام ٢٠١٠، أو حتى قبل ذلك.

هاشم صالح: وعندئذ يمكن للتحليلات التي تقدمها عن الدين والمجتمع أو عن العلاقة بين الدالات الثلاثة: «دين ـ دولة ـ دنيا» أن تأخذ كل أبعادها، وأن تلقى ترحيباً من قبل شرائح اجتماعية وثقافية واسعة...

أركون: نعم، هذا ما أرجوه. فهناك تعطش كبير في المجتمعات العربية والاسلامية لهذه الرؤيا الجديدة للعامل الديني، والعامل الاجتماعي، والعامل الاقتصادي، والعامل السياسي، والعامل الثقافي الدنيوي... وهذا التمايز بين مختلف العوامل التي تشكل الحقيقة الاجتماعية الكليّة هو رهان السنوات المقبلة. فالدم المراق الآن عن طريق انفجار العنف لن يذهب سدى، وإنما سيدفع بالناس إلى فتح عيونهم وإلى إدراك التمايز بين الدين/ وبين بقية العوامل المادية والدنيوية لأول مرة في تاريخهم. وسوف يكون ذلك مكسباً كبيراً للفكر ولحرية الفكر في أرض الاسلام. والعمل الذي نقوم به الآن ومنذ سنوات عديدة ليس إلا تحضيراً لذلك اليوم الموعود الذي تنجلي فيه الأمور على حقيقتها ويستبين فيه الخيط الأبيض من الخيط الأسود. فلا يعود الناس عندئذ يخلطون بين ما هو ديني حقيقة وبين ما هو دنيوي، لا يعودون يخلعون القدسية والمشروعية على ما لاقدسية له. عندئذ يعود للدين تنزيهه وصفاؤه الأولي وتعاليمه وسموه، مبرءاً خالصاً من كل الشوائب الدنيوية ومن اقتتال البشر على المصالح والأرزاق والأموال والسياسات والسلطات العابرة. وعندئذ يُحرَّر ليس فقط الحاضر والمستقبل، وإنما الماضي أيضاً وذلك بعد أن تنكشف تاريخية كل ما قُدِّم على أساس أنه مقدس، متعالٍ، وهو في الحقيقة أرضي، بشري (انظر مسألة الخلافة والسلطنة العثمانية مثلاً). عندئذ تنكشف الغشاوات عن عيون الناس وتنفجر الحقيقة واضحةً كفلق الصبح. كل ما نفعله الآن ومنذ سنوات طويلة ليس إلا استباقاً لذلك العهد الذي سيجيء، والذي سيفتح عينيه على الحقائق لأول مرة. أعطني جيلاً من الشباب جديداً، وشريحة زمنية تتراوح بين ١٠ ـ ١٥ سنة، وخذ مني عقلية جديدة وإدراكاً جديداً للأمور. وكل هذه الموجة الطاغية الآن سوف تذهب هباءً مع الريح. وسوف تكون فائدتها الوحيدة هي أنها دلت على أن مكمن الداء يكمن هنا وليس في أي مكان آخر، وأنه إذا لم نقم بأكبر عملية تنظيف لدواخلنا فإننا لن نستطيع أن نفعل

شيئاً. نحن لم ننتظر انفجار هذه الموجة لكي نشتغل على تاريخ الفكر الاسلامي أو لكي نقوم «بنقد العقل الاسلامي»، وإنما استبقنا عليها منذ زمن طويل. فالفكر الذي لا يسبق حركة الواقع أو الذي لا يرهص بالواقع ليس فكراً.

هاشم صالح: تتحدث في هذا الكتاب عن كبار المستشرقين الذين رسخوا صورة ثبوتية أو سكونية عن الاسلام من خلال دراساتهم. هل تعتقد أن هؤلاء المستشرقين قد ميّزوا بين دراسة الاسلام ودراسة المسيحية، أو أنهم لم يطبقوا على المسيحية المنهجية نفسها التي طبقوها على الاسلام؟

أركون: لا، لا. لقد طبقوا المنهجية نفسها على كلا التراثين المسيحي والاسلامي. وأنا لا أهدف من هذا القول إلى تسفيه أعمالهم، ففيهم علماء كبار يحترمون العلم والحقيقة التاريخية. وإنما أريد فقط التنبيه إلى الثقل الكبير للنصوص الاسلامية الكلاسيكية ذاتها. فالمستشرقون الكلاسيكيون كانوا يحصرون عملهم بدراسة هذه النصوص أو تحقيقها أو ترجمتها إلى اللغات الأوروبية من فرنسية وانكليزية والمانية... الخ. وفي القرن التاسع عشر عندما نشأ الاستشراق وترعرع راحوا يعتمدون بشكل حصري على هذه النصوص لكي يكتبوا تاريخ الاسلام. ونحن نعلم أن هذه النصوص هي بحد ذاتها سكونية أو تعطي وهماً بالسكونية والثبوتية والاطلاقية. وبالتالي فقد نقلوا في دراساتهم الطابع الثبوتي أو السكوني لكتابة التاريخ كما كانت قد وجدت في المصادر الاسلامية. لماذا؟ لأن مؤرخي تلك الفترة، سواء أكانوا مستشرقين أم غير مستشرقين، كانوا يستخدمون المنهجية الفللوجية ـ التاريخوية. وهي منهجية وصفية سكونية بطبيعتها لأنها تغرق في التفاصيل واستخلاص الوقائع والتواريخ والأحداث من النصوص القديمة. ثم تقوم بترتيبها وفرزها وتصنيفها لكي تكتب تاريخ الاسلام بشكل خطي، مستقيم، متسلسل بحسب الصورة التي تعكسها النصوص الاسلامية ذاتها. صحيح أن لها ميزة التثبّت من صحة الوقائع والتواريخ والأحداث والكشف عن الخلط أو التزوير في رواية الوقائع التاريخية، ولكنها لم تكن تتجاوز ذلك إلى طرح الإشكاليات العامة. أما اليوم فقد أصبح موقف المؤرخ مختلفاً تماماً من الناحيتين المنهجية والابستمولوجية. ولكنه لم يتغير كلياً في الساحة الاستشراقية حتى الآن. وذلك لأن الأقسام الاستشراقية في الجامعات الأوروبية لا تزال متخلفة عن حركة البحث العلمي السائدة في الأقسام الأخرى التي تدرس المجتمعات الأوروبية والتاريخ الأوروبي. وبالتالي فليس لدينا مستشرقين في حجم لوسيان فيفر مثلاً أو كلود ليفي ستروس أو ميشيل فوكو أو جورج دوبي... الخ. وحتى ماسينيون لا يصل إلى هذه المرتبة.. بمعنى آخر فإن الدراسة الوصفية ـ الفللوجية على طريقة القرن التاسع عشر لا

تزال ضرورية ولكنها لا تشكل كل الدراسة وإنما المرحلة التمهيدية والأولى منها فقط. ولا تزال تنقصنا حتى الآن دراسة الأصول التاريخية الاسلامية بصفتها نصوصاً ايديولوجية أيضاً، وليس فقط نصوصاً تقدم لنا معلومات عن التاريخ الاسلامي. لا يزال المستشرقون التقليديون يقرأونها بعيون قديمة.

هاشم صالح: بمعنى آخر فإنهم لا يقومون بعملية التفكيك...

أركون: نعم. إنهم لا يفككون الأدبيات التأريخية الاسلامية (ككتاب الطبري مثلاً، أو غيره) لكي يكشفوا عن محتواها الايديولوجي أو المذهبي وإنما يأخذونها كما هي. بالطبع فهم يتساءلون: هذا المصدر التاريخي، إلى أي مذهب ينتمي؟ هل هو سني، أم شيعي، أم معتزلي؟... الخ. ولكن هذا ليس كافياً للكشف عن علاقة الخطاب التاريخي بكل المشروطية الاجتماعية ـ التاريخية في عصره. ونحن نعلم أنه محل المنهجية السردية، الخطية، التسلسلية لكتابة التاريخ، قد حلت المنهجية التحليلية، النقدية، الإشكالية. وهذه هي الطفرة الابستمولوجية الكبرى التي شهدها علم التاريخ الحديث منذ حوالى الستين عاماً (أي منذ أن كان لوسيان فيفر ومارك بلوك قد أسسا مدرسة الحوليات في ستراسبورغ عام ١٩٢٩ وخاضا حرباً ضروساً ضد المنهجية التقليدية في كتابة التاريخ). وهذه الثورة المنهجية والابستمولوجية لم تحصل حتى الآن في ساحة الدراسات العربية والاسلامية. ومن هنا سبب ثورتي على منهجية الاستشراق الكلاسيكي منذ أكثر من ربع قرن. ولكن المستشرقين الكلاسيكيين كانوا يفعلون الشيء ذاته بالنسبة للنصوص المسيحية والتراث المسيحي. ولم يكونوا يميزون، منهجياً، بين معالجة النصوص أو استنطاقها في هذه الجهة أو تلك. لا ينبغي أن نتهمهم باستمرار بأنهم ضد الاسلام، أو لا يفهمون الاسلام... ينبغي أن نموضع دراساتهم ضمن الجو العام لكتابة التاريخ في القرن التاسع عشر. هذه الكتابة ـ أو هذه المنهجية ـ لم تعد كافية اليوم. هذا كل ما في الأمر، لا أكثر ولا أقل.

هاشم صالح: والدليل على ذلك هو أن تطبيق المنهجية الفللوجية ـ التاريخية الكلاسيكية على النصوص المسيحية قد أثار ردود فعل هائجة في أوساط المسيحيين التقليديين...

أركون: بالطبع، بالطبع. وهو رد فعل مماثل لرد فعل المسلمين ضد أبحاث المستشرقين الذين طبقوا المنهجية نفسها على النصوص الاسلامية والتاريخ الاسلامي (انظر رد فعلهم ضد جوزيف شاخت مثلاً وأبحاثه المهمة عن تشكل الفقه أو الشريعة في القرنين الثاني والثالث للهجرة)... وينبغي أن نعترف لمنهجية القرن التاسع عشر

بميزة أنها أثارت مشاكل أساسية لم يجرؤ المسلمون أنفسهم على اثارتها بالنسبة لتراثهم الخاص. هذا شيء ينبغي أن يقال. هناك تفاوت واضح بين المنهجية التاريخية للمستشرقين، وبين «المنهجية» العقائدية ـ التبجيلية السائدة في جهة المسلمين التقليديين. وهو سبب الصراع الحاد الجاري بين الطرفين. ولكن هناك تواطؤ موضوعي أو ايديولوجي حول بعض النقاط كما سنكشف ذلك فيما بعد.

هاشم صالح: يثير السيد بولكستاين اسم برنار لويس أكثر من مرة بصفته مرجعية علمية ضخمة عن الاسلام. وعلى الرغم من اعترافك بعلم برنار لويس إلا أن موقفك منه نقدي جداً. ما السبب؟

أركون: لأن برنار لويس لا يزال منهجياً من أبناء القرن التاسع عشر. فهو لا يطرح على التاريخ الاسلامي (أو على المجتمعات الاسلامية) تلك الأسئلة التي يطرحها علم الاجتماع التاريخي، أو علم النفس التاريخي أو علم الانتربولوجيا التاريخية. بمعنى أنه لا يزال من أتباع التاريخ الراوي الوصفي السردي... فهذه الأسئلة جديدة كلياً في ساحة البحث العلمي. إنها جديدة للأسف بالنسبة لمعظم المستشرقين الذين لا يزالون كلاسيكيين منهجياً أو تقليديين. ولكن هناك بعض المستشرقين الشباب ممن ابتدأوا يطرحون هذه الأسئلة الجديدة، ولا ينبغي التعميم كلياً. أضرب على ذلك مثلاً ريتشارد بوليتش، المستشرق الأميركي والأستاذ في جامعة كولومبيا. وهو يطرح أسئلة مهمة جداً على تاريخ الاسلام من خلال الكتاب الذي أصدره مؤخراً: «الاسلام مرئياً من الأطراف أو الهوامش». **Richard Bullich:** *Islam Vision from the edge.*

فبدلاً من أن ننظر إلى الاسلام من المراكز الكبرى كما هي العادة المتبعة دائماً في كتابة تاريخه، فإن المؤلف ينظر إليه من الأطراف المهمشة. بمعنى أنه بدلاً من أن ينظر إليه من خلال دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة، فإنه ينظر إليه من خلال الأرياف النائية والبدو والفرق المهمَّشة، أي كل ما هو خارج عن السلطة المركزية في الواقع. وهذه الدراسة مضيئة جداً لتاريخ الاسلام لأنها تقابل الصورة التي قدمها التاريخ الرسمي المكتوب في ظل السلطة المركزية ومن خلال العواصم الكبرى.

هاشم صالح: هذا ما فعله ميشيل فوكو بالنسبة للحضارة الغربية عندما رآها بدءاً مما طمسته أو حذفته، وليس بدءاً مما أكدت عليه وأسَّسته... وهذا ما فعله المؤرخون الآخرون عندما درسوا تاريخ فرنسا انطلاقاً من وجهة نظر البروتستانت المنبوذين، وليس انطلاقاً من وجهة نظر الكاثوليك فقط...

أركون: بالتأكيد.

هاشم صالح: هناك أيضاً المستشرق الألماني جوزيف ڤان ايس ودراساته عن الفترة الأولى من تاريخ الاسلام...

أركون: بالطبع. إن ڤان إيس يقوم بعمل مهم جداً. فهو يزاوج بين المنهجية الفللوجية والمنهجية السوسيولوجية في البحث ويقدم نتائج ممتازة تضيء لنا القرون الأولى من تاريخ الاسلام. من هنا نتج عنوان كتابه الضخم الصادر مؤخراً في ثلاثة أجزاء عن: «التيولوجيا والمجتمع» في القرون الأولى للإسلام، أو اللاهوت والمجتمع (للأسف لم يترجم هذا الكتاب حتى الآن إلى الفرنسية ولا إلى الانكليزية، ناهيك عن العربية...). وهو يربط فيه بين تطور علم اللاهوت (أو علم الكلام) في القرون الهجرية الأولى وبين تطور المجتع نفسه. فاللاهوت، على عكس ما يظن معظم الناس، مرتبط بحالة المجتمع وحاجيات المجتمع ودرجة تطور المجتمع. وإذا ما تغير المجتمع أو انتقل من حال إلى حال تغير اللاهوت وتجدد. وإذا لم يتغير اللاهوت ولم يساير تطور المجتمع فإن البشر يصابون بانفصام في الشخصية ويشعرون بعذاب الضمير نظراً للهوة الشاسعة التي تفصل أعمالهم وممارساتهم عن القواعد اللاهوتية التي بقيت جامدة تنتمي إلى عصر آخر. وهذا ما هو حاصل الآن في المجتمعات الاسلامية. ولهذا السبب أدعو إلى تشكيل لاهوت جديد في الاسلام. سوف أضرب لك مثلاً توضيحياً: قارن بين اللاهوت المسيحي في فرنسا الآن، وبين اللاهوت المسيحي في القرن السابع عشر أو حتى التاسع عشر! هناك فرق كبير. فقد أُعيد تأويل النصوص الدينية من جديد وعلى ضوء المكتسبات الايجابية للعلم المعاصر، لكي تستطيع مواكبة التطورات والمتغيرات المستجدة في المجتمعات الحديثة. أما مصيبة المصائب عندنا فهي أن مجتمعاتنا قد تغيّرت كثيراً منذ أكثر من قرن وانقلبت بنياتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبقي اللاهوت على حاله لم يتغير! ويمكن القول بأن اللاهوت الاسلامي قد توقف منذ القرن الخامس أو السادس. وعلى الرغم من كل هذه المتغيرات فإننا لا نزال نعيش على فتاوى ابن تيمية مثلاً!... بمعنى أن القرون الوسطى لا تزال تتحكم برقابنا حتى هذه اللحظة. وهنا، على هذه الأرضية بالذات، تتجلى أزمة الوعي الاسلامي بشكل حاد وصارخ. وهنا يبدو الصدام مروعاً بيننا وبين العصر.

أعود إلى مسألة الاستشراق وأقول بأنه على الرغم من سيطرة النزعة المحافظة على عقلية مستشرقين كثيرين، إلا أن الاستشراق يتغير ويتجدد أيضاً. قارن بين ما يكتبه جوزيف فان إيس الآن وما كان يكتبه مستشرق جاد في نهاية القرن التاسع عشر هو غولدزيهر. هناك فرق كبير. وهذا أمر طبيعي لأن العلم تطور كثيراً وكذلك مناهج البحث. وبالتالي فينبغي أن نقيس انجازات كل عالم بالقياس إلى امكانيات زمانه لا

إمكانيات الأزمان التالية. ولهذا السبب فلا ينبغي أن نسجن كل المستشرقين في تلك الصورة الخاطئة والكاريكاتورية السائدة في الأوساط الايديولوجية الاسلامية، من تقليدية أو حديثة.

هاشم صالح: عندي سؤال عن المعتزلة ومسألة خلق القرآن. هل لك أن توضح لنا موقفك بشكل أفضل من هذه المسألة؟

أركون: نعم. موقف المعتزلة مهم جداً ويستحق أن ندرسه ونتوقف عنده.

ولكن للأسف فإن السلطة السياسية قد حذفته ولاحقت أصحابه في كل مكان. فعندما أعلن الخليفة القادر «عقيدته القادرية» وخطب فيها في مساجد بغداد وأباح دم المعتزلة وغيرهم من المذاهب الاسلامية، كان قد اتخذ قراراً سياسياً لا مشروعية له من الناحية الدينية أو اللاهوتية. لقد فرض رأيه القائل بأن القرآن غير مخلوق عن طريق القوة المسلحة لا عن طريق المناظرة والاستشارة التي كان يمكن أن تجري بين مختلف العلماء المنتمين إلى مذاهب مختلفة وآراء متشعبة. بمعنى آخر فقد قطع الحوار بقرار تعسفي صادر من فوق كما هو حاصل في المجتمعات الاسلامية حتى اليوم (الحوار ممنوع، والاختلاف في وجهات النظر ممنوع. وخنق الحوار يمثل تقليداً عريقاً في تاريخنا. وبالتالي فإن مسألة الحريات الديمقراطية لا يمكن أن تطرح على مستوى الحاضر فقط، وإنما ينبغي أن تُجذَّر على مستوى الماضي العميق). لقد أوقفت السلطة السياسية آنذاك مناقشة خصبة كانت ستعطي شيئاً كثيراً لو استمرت. لقد أغلقت الموضوع عن طريق القوة، وبعد مرور الزمن المتطاول، أصبحنا نعتقد بأن الحل الذي قدمته هو وحده الصحيح.

ونلاحظ أننا اليوم لا نستطيع استعادة هذه المناقشة أو فتح تلك الاضبارة المعلقة منذ القرن الخامس الهجري، أي منذ عشرة قرون، وذلك بسبب المناخ الايديولوجي الحامي السائد حالياً في الساحة الاسلامية. بمعنى آخر فإن ما كان ممكناً التفكير فيه في القرن التاسع أو العاشر الميلادي أصبح مستحيلاً التفكير فيه في أواخر القرن العشرين! فتأمل إلى أين وصلنا، وإلى أي درك أسفل هبطنا... إن الوضع السياسي الحالي يجعل مستحيلاً ليس فقط إعادة فتح تلك المناقشة التي أثارها المعتزلة حول خلق القرآن، وإنما كل تفكير لاهوتي بشكل عام. ينبغي أن يعلم الجميع أن التفكير اللاهوتي منعدم حالياً في الاسلام. وتنبغي إعادة تنشيطه من جديد لأن ذلك يمثل ضرورة ملحة الآن كما قلنا سابقاً. وإذن فليست الفلسفة هي وحدها المنعدمة في ساحتنا اليوم، وإنما علم اللاهوت أيضاً أو ما يدعى في اللغات الأجنبية بالتيولوجيا (La Théologie).

هاشم صالح: تقصد بذلك أن الفتاوى لا تزال قروسطية لا تلبي حاجيات مجتمعاتنا اليوم...

أركون: ليس فقط ذلك. فهذا يشكل أحد جانبي الفتوى. ولكن هناك جانب آخر للفتوى هو أنها تدل على السلطة، هو أن الفتوى سلطة بحد ذاتها. وهذا ما يتجلى لنا بشكل واضح عندما يصدر رجال الدين المأذونين (أي الرسميين) فتوى معينة. فهم يفعلون ذلك لكي يدلّوا على سلطتهم، على قوتهم. لكأنهم يقولون للناس: نحن هنا، وهذه هي الفتوى التي ينبغي تنفيذها أو الرأي الذي ينبغي اتباعه والتقيُّد به. والفتاوى تهدف دائماً إلى الدفاع عن سلطة علماء الدين التقليديين أو التأكيد عليها مع ربطها بسلطة الدولة بطبيعة الحال. هذا مع العلم أن هناك طريقة أخرى لإصدار الفتوى، أكثر حرية وأخلاقية، ألا وهي الفتوى الناتجة عن المناظرة. بمعنى أنه لا ينبغي اصدار الفتوى النهائية قبل حصول المناظرة بين مختلف الأطراف والآراء. فالمناظرة (أو المناقشة الحرة المفتوحة) هي التي تجعل إصدار الفتوى ممكناً. وذلك لأنه لا يمكن لشخص واحد أو لعالم واحد مهما علا كعبه في مجال العلوم الدينية أن يصدر الفتوى لوحده. فحول مسألة معينة يمكن أن تكون هناك أربع أو خمس فتاوى ممكنة. وذلك لأن اصدار الفتوى يعتمد على كيفية تأويل النصوص. ولما كانت هناك عدة تأويلات ممكنة، فإنه توجد عدة فتاوى ممكنة. وإذن فهناك مقارعة بين عدة فتاوى، بين عدة مواقع تيولوجية (أو لاهوتية).

هاشم صالح: وأنت ترى أن مثل هذا الشيء قد وجد في العصر الكلاسيكي المزدهر من عمر الحضارة العربية ـ الاسلامية...

أركون: بالطبع. كانت هناك مناقشة، أو مناظرة حقيقية، في العصر الكلاسيكي، عصر التأسيس والابداع والاجتهاد. وبالتالي فإن مسألة الفتوى كانت مسألة مفتوحة آنذاك. وعندما كانت السلطة السياسية تحاول أن تفرض فتوى واحدة عن طريق القوة، كان يوجد دائماً من يعارضها. وهذا ما جرى بالضبط للمعتزلة. فقد رفض المعتزلة ذلك الموقف الأحادي الذي فرضته السلطة عن طريق القوة بخصوص مسألة القرآن، هل هو مخلوق أم لا.

هاشم صالح: ماذا كان موقف المعزلة بالضبط؟ ما المقصود بمقولة «خلق القرآن»؟ هل كان ذلك يعني أن القرآن مخلوق بألفاظه لا بمعانيه؟

أركون: لا، لا. المقصود أن القرآن ليس أزلياً كالله، وإنما هو مخلوق في لحظة ما من قبل الله. فالله هو وحده الأزلي والسرمدي. لقد خلقه الله بإرادته في لحظة معينة

من لحظات التاريخ. هذا في حين أن الموقف الأرثوذكسي (أي الموقف الذي رسَّخته السلطة بصفته أنه وحده الموقف المستقيم أو الصحيح) يقول بأن القرآن مزامن لله عز وجل، بمعنى أنه سرمدي مثله، وليس حادثاً أو مخلوقاً في لحظة ما... لقد وجد منذ الأزل كالله لأنه كلام الله، ولا يمكن فصل كلامه عنه...

هاشم صالح: ولكن لا ريب في أن موقف المعتزلة يعتمد على حقيقة أن القرآن مكتوب بلغة بشرية هي هنا اللغة العربية...

أركون: بالطبع، بالطبع. هناك مستويان للخلق: ١ ـ الخلق على المستوى الإلهي المتعالي. ٢ ـ الخلق على المستوى التاريخي البشري. فالمعتزلة يقولون بأن القرآن متجسد في لغة بشرية وحروف عربية، وبالتالي فينبغي أن نستخدم كل مصادر فقه اللغة العربية وإدراك أسرارها البيانية من أجل فهمه وتفسيره والتوصل إلى المقاصد الإلهية المعبَّر عنها في نص قيل بلغة بشرية. وإذن فإن نظرية خلق القرآن لها انعكاسات مباشرة على تفسير القرآن أو ما ندعوه الآن في علم الأديان بالتأويل (L'herméneutique).

هاشم صالح: هذا في حين أن الحنابلة يقولون بعكس ذلك؟

أركون: بالطبع. الحنابلة يضعون القرآن خارج كل ما هو بشري كلياً. ولذا فهم يقولون: ينبغي أن نتلقى القرآن غضاً كما أُنزل. أو: ينبغي أن نتلقاه «بلا كيف»، أي دون أن نسأل: كيف نفهمه، أو كيف نفسره. فهو ليس بحاجة إلى تفسير أو تأويل. يكفي أن نتلقاه ونتشربه داخلياً كما هو. وهذا الموقف صعب جداً، إن لم يكن مستحيلاً. فالواقع أن علماء الدين كانوا منذ البداية يقومون بتفسير القرآن أو تأويله. فعلى الرغم من إيمانهم بمقولة القرآن غير المخلوق، إلا أنهم كانوا يؤولونه ويفسرونه كلٌّ بحسب حاجيات عصره وظروفه وإمكانياته العلمية وأدواته الفكرية.

هاشم صالح: والآن ما هو وضع هذه المسألة؟ كيف تطرح في عصرنا؟

أركون: الآن يبدو من شبه المستحيل طرح هذه المشكلة، أو فتح تلك الاضبارة التي أُغلقت منذ عهد الخليفة القادر، أي منذ ألف سنة. لماذا تبدو مستحيلة؟ لأنها أولاً تبدو تجريدية جداً ولا معنى لها بالنسبة لعموم المسلمين. وثانياً لأن التساؤل اللاهوتي المحض منعدم تماماً في الناحية الاسلامية كما قلت لك آنفاً. ومفهوم الأزل أو الأزلية مثلاً يستحيل تصوره عقلياً من قبل أناس لا يعرفون أن هناك عدة أنواع من الزمن: فهناك زمن الأزل أو الأبد، وهناك الزمن العادي الفيزيائي المحسوب، وهناك

زمن النشاطات الزراعية أو دورة الفصول، وهناك الزمن الاليكتروني... الخ. هناك عدة أنواع من الزمن، والناس لا يستطيعون بالضرورة التمييز بينها. أما عالم اللاهوت الحديث فيستطيع أن يقوم بمثل هذا التمييز. ولكنه بما أنه لا يوجد عندنا علم لاهوت حديث فإن طرح هذه المشكلة يبدو مستحيلاً. يضاف إلى ذلك شيء آخر: هو أن هذه المشكلة يستحيل التفكير فيها نفسياً. بل إنها خطرة من الناحية النفسية لأنها إذا ما أُثيرت قد تزعزع الوعي الاسلامي في الصميم. ينبغي التمييز هنا بين استحالة التفكير في شيء ما نفسياً، وبين استحالة التفكير فيه عقلياً. ففي الناحية الثانية تنقصنا كل الآلات العقلية، وكل المصطلحات الضرورية، وكل الاستعداد الذهني لطرح المشكلة. لتوضيح ذلك بشكل أفضل سوف أقول ما يلي: هناك استعداد ذهني أو تكوين ذهني أو تركيبة عقلية «ما قبل علمية». وهذه التركيبة الذهنية «الما قبل علمية» تكون مؤهلة عادة لاستقبال العجيب المدهش، أو الخارق للعادة. إنها تستطيع الإيمان بالمعجزات دون أية صعوبة، ودون أن يطرح عليها ذلك أية مشكلة. ولكن التركيبة الذهنية لإنسان ما بعد عصر العلم (أي تركيبة العقل الحديث في الواقع) لم تعد مهيأة للإيمان بذلك، أو لقبول ذلك. ينبغي أن نعلم أنه في الحالة النفسية ما قبل العلمية لا أحد يطرح هذا السؤال: كيف يمكن للشيء الخارق للعادة أن يحصل؟ وإنما نعتقد بالشيء دون طرح أي سؤال. لا أحد يطرح هذا السؤال إلا بعد الدخول في المرحلة العلمية للعقل. عندئذ، وعندئذ فقط نفكر من خلال مقولات التحليل العلمي ومصطلحاته. وهذا ما يميز علم نفس المعرفة في العصر ما قبل العلمي/ عن علم نفس المعرفة في عصر العلم أو ما بعد العلم. وينبغي أن نعترف هنا بأن المسلمين، في أغلبيتهم الساحقة، لا يزالون يعيشون في مرحلة ما قبل العلم. وهذا الحكم ليس احتقارياً ولا ازدرائياً، وإنما هو يعبر عن حقيقة واقعة لا حيلة لنا فيها. نقول ذلك على الرغم من أن التطور الجاري في المجتمعات الاسلامية سوف يخفف منها تدريجياً. وهذا يشبه وضع المسيحيين الأوروبيين في القرن السابع عشر أو الثامن عشر أو حتى منتصف التاسع عشر. ولذا فعندما نستخدم محاجات التحليل التاريخي فإنهم يظهرون الامتعاض لأنهم لا يعرفون معنى ذلك. إذا ما قلنا لهم مثلاً بأن هناك فرقاً بين مفهوم العقل في القرن السابع الميلادي (أي في عصر القرآن) وبين مفهوم العقل اليوم (أو حتى في القرن الثالث أو الرابع) فإنهم لا يدركون معنى هذا القول. بل ربما اعتقد البعض بأننا نتهجم على الاسلام!... وهذا أكبر دليل على مدى ضمور الحس التاريخي إن لم أقل انعدامه في الوعي الاسلامي المعاصر. وحتى المثقفون أحياناً لا يستطيعون أن يدركوا الفرق، فما بالك بالناس العاديين؟... فمثلاً عندما طرحت مفهوم

العجيب في القرآن/ والمفهوم النسبي للعقل في القرآن أيضاً، لم يفهم عليّ بعض المثقفين المسلمين. واعترضوا قائلين بأن مفهوم العقل هو نفسه في كل زمان ومكان. فالعقل أبدي سرمدي في نظرهم، العقل واحد... الخ. ولم يستطيعوا أن يدركوا بأن للعقل تاريخيته أيضاً: بمعنى أنه مشروط بالعصر والظروف، وأنه يتغير إذا ما تغيرت العصور والأزمان وتجددت وسائل المعرفة وإمكانياتها ومصطلحاتها. ويكفي أن نلقي نظرة على النصوص الاسلامية بعد القرن الثالث أو الرابع الهجري (أي بعد دخول الفكر الاغريقي ومنطق أرسطو) لكي ندرك أن العقل الشغّال فيها ليس هو العقل الشغّال في القرآن. فمفهوم العقل له تاريخ، وينطبق ذلك على الأوروبيين أيضاً وعلى كل البشر. فعقل القديس توما الأكويني ليس هو عقل ديكارت، وعقل ديكارت ليس هو عقل هيغل... الخ. فللعقل دائماً سياق يشتغل فيه، ويتحدد العقل بواسطة مجريات متغيرة بتغير السياق. وهذا ما برهن عليه ميشيل فوكو بواسطة نظرية «الابستمية» أو الأنظمة المتتالية للعقل (انظر كتابه «الكلمات والأشياء» وكل المناقشات الحامية التي أثارها والتي دفعت به إلى التخفيف من حدة القطيعة الابستمولوجية التي تفصل بين أنظمة العقول المتتالية دون أن يغير الشيء الأساسي في نظريته التي بنى عليها الكتاب. وانظر أيضاً كتتمة لذلك كتابيه التاليين مباشرة: اركيولوجيا المعرفة، ونظام الخطاب (أو نسق الخطاب). وهذه النظرية الابستمولوجية العميقة يصعب توصيلها إلى معظم الناس لأنهم يعتقدون بكل سذاجة أن العقل هو العقل، وأنه يمارس دوره في كل مكان بالطريقة نفسها. هذا ليس صحيحاً. فمثلاً العقل البوذي مختلف تماماً عن العقل الاسلامي لأن العقل البوذي يهضم قانون الثالث المرفوع (قانون صيغته: لا وسط بين الوجود واللاوجود). فالثالث المرفوع جزء لا يتجزأ من المنطق البوذي على عكس منطق أرسطو الذي يستبعد الثالث المرفوع. بمعنى آخر فإن المنطق البوذي يهضم التناقض أو قل يستوعب التناقض، وهذا الموقف لا يمكن فهمه من خلال المنطق الأرسطوطاليسي.

هاشم صالح: لنعد مرة أخرى إلى مشكلة خلق القرآن، أو تاريخية النص الأعظم. كيف يمكن حل هذه المسألة في رأيك؟ وهل يمكن حلها في الأمد المنظور، أم أنها سوف تستغرق عدة أجيال...

أركون: هذه المشكلة نوقشت وحلت في أماكن أخرى، وبالنسبة لنصوص أخرى هي نصوص المسيحيين الأوروبيين. قلت المسيحيين الأوروبيين ولم أقل المسيحيين الشرقيين لأن المشكلة لا تزال قائمة كلياً بالنسبة لهؤلاء الأخيرين، تماماً كما المسلمين.

هاشم صالح: ولكن مكانة الأناجيل بالنسبة للمسيحيين لا تماثل مكانة القرآن بالنسبة للمسلمين؟...

أركون: صحيح. ولكن شخص يسوع المسيح في المسيحية يوازي أهمية القرآن في الاسلام ويطرح المشكلة التيولوجية نفسها. لماذا؟ لأن القرآن هو تجسيد لكلام الله في لغة ما، في لغة بشرية، والمسيح هو تجسيد لله في جسد بشري (بحسب الاعتقاد المسيحي بالطبع). فكلاهما ذو صفة إلهية بحسب كلا الاعتقادين. وبالتالي فإن ما يقابل المسيح في الاسلام ليس محمداً على عكس ما نتوهم للوهلة الأولى، وإنما القرآن. (في الواقع، إن هذا الوهم ناتج عن أن المسيح بالنسبة للمسلمين هو عبارة عن نبي فقط كبقية الأنبياء). ولكن مكانته عند المسيحيين أكبر من ذلك بكثير. لقد رفضت الأرثوذكسية الاسلامية أطروحة القرآن المخلوق (أي أطروحة المعتزلة) لأن مكانة القرآن تماثل مكانة «الأب» بالنسبة للمسيحيين (أي الله). ونحن نعلم حجم الدراسات التاريخية التي تركزت على شخصية يسوع والمسيحية البدائية من أجل إبراز الصورة التاريخية واستخلاصها من تحت أنقاض الصورة الأسطورية. ونعلم أن ذلك قد كلَّف الوعي الأوروبي ثمناً غالياً. (انظر أزمة الوعي الأوروبي). فعندما قال رينان في كتابه المشهور عن «يسوع»: «هذا الإنسان الذي لا يضاهى»، كلفه ذلك ثمناً غالياً (فقد فصل من منصبه في الكوليج دوفرانس). لماذا؟ لأنه قال بأن المسيح هو بشر، صحيح أنه شخص لا يضاهى، ولكنه بشر. وقد بذل العلماء الأوروبيون من مسيحيين أو علمانيين جهوداً كبيرة في القرنين التاسع عشر والعشرين للكشف عن الشخصية التاريخية للمسيح والمسيحية. ولم يتم ذلك بدون صدامات مروعة واختلاجات هائجة ونزيف داخلي عميق. فالعملية ليست سهلة على الاطلاق، وسوف يكون لها ضحاياها. ذلك أن خروج الحقيقة من غياهب القرون السحيقة إلى ساحة الضوء لا يمكن أن يتم بدون مخاضات عسيرة. الحقيقة لا تعطي نفسها بسهولة، وويلٌ لمن يقترب منها قبل الأوان، أو يحاول الكشف عنها قبل نضج الظروف. ضمن هذا المنطق يمكن القول بأن الكشف عن تاريخية الاسلام الأولي والنصوص التأسيسية الكبرى سوف يكلف أيضاً ثمناً غالياً، وسوف يستغرق عدة أجيال.

هاشم صالح: كيف ترى حلاً لمشكلة الانقسامات المذهبية التي مزقت المسلمين منذ زمن طويل ولا تزال؟

أركون: كل عملي يتمثل في إدخال عامل التاريخ ـ أو التاريخية ـ في المناقشة.

فقد كانت السلطة العقائدية الدوغمائية حتى الآن هي التي ولّدت الانقسامات الحادة بين الخوارج والسنّة والشيعة. ولكننا نعلم أن هذه التقسيمات التيولوجية لا تعبأ بالتاريخ أبداً. بمعنى أنها تعتبر نفسها دينية، معصومة، فوق تاريخية، في حين أنها نتاج التاريخ، أو لحظة معينة من لحظات التاريخ. فالإسلام السنّي راح يتشكّل في أواخر القرن الثاني للهجرة، ولم يكن موجوداً منذ البداية، أي منذ بداية الاسلام وظهور القرآن كما يتوهم جماهير المسلمين. وقل الأمر نفسه عن الاسلام الشيعي والاسلام الخارجي (الإباضي)... الخ. يضاف إلى ذلك أيضاً أن هذه الانقسامات اللاهوتية لا تعبأ بالشروط التأويلية (أو التفسيرية) التي يتساوى أمامها جميع المسلمين أياً تكن طوائفهم ومذاهبهم: شيعة، سنّة، خوارج، معتزلة، اسماعيلية، الخ. جميعهم يجدون أنفسهم أمام الصعوبة نفسها، عندما يتنطحون لتأويل النصوص (أي القرآن بشكل خاص). ونحن نعلم أن مشكلة التأويل قد حلّت بشكل مختلف من قبل كل واحد من هذه المذاهب، بل وعن الاختلاف في عملية التفسير نتجت المذاهب إلى حد كبير (هناك عوامل أخرى طبعاً من قبلية أو سياسية، فالمذاهب الاسلامية هي أيضاً أحزاب سياسية بمعنى من المعاني، أو قل سياسية ـ لاهوتية). ولكن أياً من هذه الحلول التأويلية (أو من هذه التفاسير المختلفة للقرآن) لا يأخذ بعين الاعتبار قواعد علم الالسنيات الحديثة مثلاً. ولو ظهر تفسير جديد للقرآن يأخذ هذه العوامل بعين الاعتبار لتم طرح مشكلة تأويل النصوص بكل أبعادها وبشكل مختلف جذرياً. فمثلاً لا أحد من هذه المذاهب يطرح مشكلة المجاز ودوره الكبير في عملية التأويل. وذلك لأن التفاسير الكلاسيكية من سنّية وشيعية وإباضية تأخذ كلام النص على حقيقته وكأنه خالٍ من المجاز. هذا في حين أننا نعلم أن النص الديني مليء بالمجاز، بل وينفجر بالمجازات والاستعارات الخارقة والرائعة. وقد استطاع القرآن أن يسيطر على العرب بسحر بيانه. ولا يمكن أن نقرأ المجاز أو نفسره كما نقرأ الكلام العادي، وإنما له مستوى آخر في القراءة والتأويل. ويوجد في القرآن كلام عادي وبخاصة الآيات التشريعية مثلاً، ولكنه يمتلىء أيضاً بالمجاز من أوله إلى آخر. وبالتالي فنستطيع أن نقول بأن كل الانقسامات الموجودة بين المذاهب الاسلامية هي عبارة عن انقسامات **تاريخية**، أي حصلت تاريخياً فيما بعد، ومن خلال زحمة الصراع على التأويل الصحيح والوحيد، أي على «الاسلام الصحيح». وكلّ يدعي أنه يمثل الاسلام الصحيح لأن تأويله للنص هو وحده الصحيح.

هاشم صالح: تقصد أن هذه الانقسامات المذهبية لم تكن موجودة في زمن النبي والقرآن، وإنما حصلت تاريخياً فيما بعد.

أركون: بالطبع، هذا شيء مؤكد، ويكفي أن نلقي نظرة على القرآن لكي نتأكد من ذلك. القرآن ليس سنّياً ولا شيعياً ولا خارجياً. القرآن لكل المذاهب وفوق كل المذاهب والانقسامات اللاحقة. وقد نشأت الانقسامات فيما بعد لأن بعض المسلمين تبنّى التفسير الرمزي (أو الباطني) للنص المؤسس، والبعض الآخر تبنّى التفسير الحرفي (أو الظاهري)، بعضهم اتبع مدرسة الكوفة في النحو وقراءة القرآن، وبعضهم اتبع مدرسة البصرة... الخ. ونتجت عن ذلك انقسامات وتأويلات وخطوط. ثم ترسخت هذه التأويلات أو التفسيرات المختلفة فيما بعد واختلطت بالصراعات العنيفة الدائرة على الخلافة (أي على السلطة السياسية) وأدت إلى نشوء الفرق والمذاهب. وإذن فالقرآن واحد للجميع ويقف فوق الجميع، ولكن الحديث مختلف. فهناك حديث سنّي (البخاري، مسلم، الخ)، وهناك حديث شيعي (الكليني، ابن بابويه، الخ)، وهناك حديث إباضي (ابن حبيب..). وقد ترسخت مجموعات الحديث أثناء تشكل المذاهب ومن أجل دعمها وتقويتها وخلع المشروعية عليها. وقل الأمر نفسه عن التفاسير المختلفة والكتب الجدالية والتبجيلية الحامية. وهذه هي العملية التي أدعوها بتشكل الأرثوذكسيات في الاسلام: أي تشكل الأرثوذكسية السنّية، والأرثوذكسية الشيعية، والأرثوذكسية الخارجية. وسوف تظل هذه الخلافات (أو الانقسامات) مستمرة ما دامت هذه «الاسلامات الصحيحة» (كلٌ من وجهة نظره بالطبع) ترفض أن تواجه مشكلة التفسير بكل أبعادها، وليس من خلال بعد واحد فقط. لماذا؟ لأن كل مذهب يستمر حتى هذه اللحظة في تكرار تراثه التأويلي الخاص ويستمر في التشبُّث بنفس المواقع اللاهوتية القروسطية. انظر ما كنت قد كتبته في كتابي «نقد العقل الاسلامي» عن توحيد الوعي الاسلامي. فقد طرحت المشكلة المزمنة من خلال دراسة مماحكة جدالية جرت بين الشيخ محمد أبي زهرة وبين الشيخ يوسف مكي العاملي. وقلت بأنه إذا لم تطرح مشكلة التأويل من جديد، وإذا لم نموضع المواقع الخلافية على أرضيتها التاريخية الحقيقية، فإننا سنظل سجناء المواقع اللاهوتية القروسطية، ولن نستطيع زحزحة المشكلة عن موضعها قيد شعرة. فالحجج التي يقدمها كلا الطرفين (السنّي أو الشيعي) بصفتها براهين قاطعة على صحة موقفه هي بالضبط الشيء الذي ينبغي أن يوضع على محك النقد التاريخي. فالحديث السنّي ينبغي أن يتعرض لنقد تاريخي صارم، وكذلك الحديث الشيعي. وقلت بأنه في الحالة الراهنة للأمور لا توجد أية سلطة روحية عليا ولا أي معيار «موضوعي» ولا أي نص ديني قاطع يسمح لنا بأن نحدّد بشكل معصوم ما هو «الاسلام الصحيح». كلها أجزاء من الاسلام الصحيح الكلي. ولكن لا يمكن أن أقول بأن الاسلام السنّي هو

الاسلام الصحيح الوحيد، ولا الاسلام الشيعي بأنه الاسلام الصحيح الوحيد، ولا الاسلام الإباضي... الخ. ولهذا السبب فإني أدعو إلى توحيد الوعي الاسلامي والخروج من عقلية الرفض والنبذ واللعنات اللاهوتية الموروثة عن القرون الوسطى. وأدعو إلى توحيد السنة الاسلامية الشاملة أو التراث الاسلامي الشامل الذي يضم الجميع ويفتح صدره للجميع دون استثناء. وهذا يتطلب منا أولاً وقبل كل شيء الخروج من العقلية المذهبية أو مما ادعوه بالتراث المبتور والباتر (فالسنّي يتقوقع داخل مذهبه، وكذلك الشيعي، وكذلك الاباضي، وكل واحد يرفض الآخر). هذا الموقف المبتور والباتر لم يعد مقبولاً الآن، ولكن لا يمكن الخروج منه عن طريق قرار صادر من فوق، أو عن طريق تبويس اللحى والذقون والقول بأننا كلنا واحد، كلنا مسلمون، والمجاملات السطحية... الخ. لا يمكن الخروج منه إلا عن طريق فتح كل الأضابير الخلافية القديمة وكل المواقع اللاهوتية الراسخة من جديد. ينبغي فتحها، تهويتها، وضعها على محك النقد التاريخي والابستمولوجي الحديث. وهذا عمل ضخم يتطلب وقتاً طويلاً. وعندئذ يمكننا أن نتوصل إلى وعي اسلامي حديث، محرِّر ومحرَّر. عندئذ لا يعود يهيمن علينا ذلك الوعي القروسطي المذهبي، الضيق والمتعصب، المبتور والباتر... وعندئذ نشكل صورة أخرى عن التراث الديني للاسلام، صورة تتجاوز كل الصور الموروثة لأنها واعية بذاتها ومضاءة تاريخياً. ذلك أنه ينبغي ألا ننسى أن الصور الموروثة تشبه بعضها بعضاً على عكس ما يظن أصحابها. ويكفي أن نلقي نظرة على الخطابات السنّية والشيعية والإباضية الشائعة حالياً لكي نتأكد من ذلك. فهي محكومة بالمنظومة الفكرية نفسها أو «بالابستمية» نفسها، كما يقول ميشيل فوكو. باختصار فإنها تنتمي جميعاً إلى ما يمكن أن ندعوه بالفضاء العقلي القروسطي (L'espace mental médiéval).

هاشم صالح: وبالتالي فلا يمكن للمذاهب الاسلامية أن تتصالح ما دامت نائمة على مواقعها التقليدية منذ قرون وقرون...

أركون: قلت لك بأنه يمكنها أن تتصالح، أو أن تفهم بعضها بعضاً، بدءاً من اللحظة التي تقبل فيها بأن تفكر بمسألة المجاز والدور الكبير الذي يلعبه في النص الديني (سواء أكان هذا النص توراةً أم انجيلاً أم قرآناً). ماذا يعني هذا الكلام؟ إنه يعني أن النص الديني يحبل بالمجاز أو قل يخترقه المجاز من أقصاه إلى أقصاه. وهنا تكمن نقطة التمفصل الأساسية بين النص الديني والنص الشعري مع المحافظة على خصوصية النص الديني وتمايزه في نقاط أخرى أساسية أيضاً عن النص الشعري. والمجاز بطبيعته قابل لعدة تأويلات لا لتأويل واحد. من هنا بالضبط نتجت المذاهب الاسلامية، أو قل

تفرعت عن الأصل نفسه (القرآن). ومشكلة التفسير الكلاسيكي (أو الوعي الديني الكلاسيكي) هو أنه لا يعي المجاز كمجاز وإنما يأخذه كحقيقة. وهكذا يجمّد المجاز في قالب قسري، أو في تفسير أحادي الجانب. هذا في حين أن المجاز حر، منبجس، موحٍ بالاحتمالات المعنوية (انظر المجازات القرآنية الرائعة التي خلبت الأبصار وسحرت حتى المكيّين المعادين لمحمد...). وإذن فبما أن المجاز يحتمل عدة تأويلات، فإن النص الديني الواحد يولّد عدة خطوط، أو عدة مذاهب. وهذا الأمر ليس حكراً على الاسلام، وإنما هو موجود في المسيحية واليهودية، بل وحتى الماركسية، إذا ما اعتبرنا الماركسية «ديناً علمانياً» حديثاً ولَّد عدة تأويلات لنصوص ماركس نفسها...

ينبغي على المفكرين المسلمين المعاصرين (ولكن أين هم؟) أن يفعلوا كما فعل المفكرون المسيحيون الأوروبيون. بمعنى آخر ينبغي عليهم أن يفكروا بالمجاز ويتدربوا على علم الألسنيات الحديثة وكيفية تفسير النصوص القديمة واستخلاص أكبر ما يمكن استخلاصه منها. ينبغي أن يفتحوا كل الأبواب التي طال إغلاقها وكل النوافذ وأن يهدموا الجدران التاريخية التي عزلتهم عن بعضهم بعضاً لفترة طويلة جداً. بمعنى آخر ينبغي أن يخرجوا من أنفسهم، أو أن يتعالوا على أنفسهم. ينبغي على السنّي أن يشعر بأن التراث الشيعي أو التراث الإباضي أو التراث الإسماعيلي أو التراث المعتزلي أو التراث الفلسفي هو تراثه أيضاً. وينبغي على الشيعي أو على الإباضي أن يشعرا بأن التراث السنّي هو أيضاً جزء لا يتجزأ من تراثهما الديني والفكري. وأنا إذ أقول ذلك لا أدعو إلى خلط الأمور ببعضها، أو إلى مصالحة عاطفية عابرة، وإنما أدعو إلى اتخاذ موقف مسؤول من تراث القدماء. أدعو إلى لملمة أطراف التراث كلها، والخروج من العقلية الضيقة «للفرقة الناجية»، أي تلك العقلية التي تقول بأن هناك فرقة واحدة في الجنة، واثنتين وسبعين في النار (وكل مذهب يعتبر نفسه الفرقة الناجية بالطبع). لقد حققت المصالحة العاطفية والعقائدية شوطاً كبيراً بين أطراف المسيحية الأوروبية، وأدت إلى الكثير من التقارب والتفاهم بين الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس. وهذا ما يدعى بالحركة المسكونية. ولكن شيئاً من هذا لا يوجد في الاسلام حتى الآن للأسف. إلاّ أن المصالحة التي أدعو إليها تتجاوز ذلك بالطبع لكي تصل إلى مستوى أعلى، أكبر وأوسع. إنها تهدف إلى فتح الأضابير المغلقة للفكر الاسلامي كله وإعادة تأويلها من جديد من أجل حل العقد المستعصية والخلافات المزمنة التي يبدو من شدة رسوخها أن لا حلَّ لها. والواقع أنه لا حل لها ما دمنا منغلقين داخل اطار السياج العقلي الدوغمائي للفكر التقليدي القروسطي. ولكن يمكن حلها إذا ما خرجنا من هذا الإطار المغلق وقبلنا بأن نطرح المشاكل من جديد على ضوء المكتسبات الأكثر رسوخاً

لعلم التأويل الحديث، وعلم الالسنيات، وعلم التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي... الخ. إذا ما قبل المسلمون المعاصرون أن ينفتحوا على هذه المنهجيات والعلوم الحديثة، فإنهم سوف يستطيعون زحزحة الصخرة من مكانها، وتجديد نظرتهم جذرياً للظاهرة الدينية. وأعتقد أن تحرير المجتمعات الاسلامية عربية كانت أم غير عربية سوف يبدأ من هنا، وإذا لم يبدأ من هنا فإنه لن ينجح في أي مكان آخر. ولكن المشكلة تكمن في تلك العقلية الدوغمائية المغلقة على نفسها. وهذه العقلية لا تزال موجودة أيضاً في الأوساط المسيحية الأوروبية على الرغم من كل الثورات اللاهوتية والتطورات العلمية التي شهدتها أوروبا منذ عصر النهضة وحتى اليوم. فموقف المجتمعات الأوروبية من الاسلام يبدو مغلقاً ومتحفظاً أكثر من اللزوم، ولا يليق بالقارة التي شهدت عصر التنوير والعقلانية الفاتحة. وهذا يعني أن التنوير مسألة مطروحة باستمرار، وأنه لا ينتهي إلا لكي يبدأ من جديد. فالإنسان ميّال بطبيعته إلى المحافظة والانغلاق على الذات وكره الآخرين أو عدم الانفتاح عليهم. والدليل على ذلك أن الكثير من المسيحيين الأوروبيين يرفضون الانخراط في مناهج البحث العلمي المعاصر بكل الصرامة الضرورية. إنهم يشتبهون بالعلوم الانسانية ومناهجها ويخشون من أن تؤدي إلى تذويب «الايمان» المسيحي أو إزالته. فمثلاً نجد أنهم يرفضون تطبيق أعمال بول ريكور عن المجاز والنتائج التي توصل إليها. أقصد بأنهم يرفضون تطبيقها على علم التفسير أو التأويل (تفسير النصوص الدينية المسيحية). ولو طبقوا نظرية ريكور لأضاءوا هذه النصوص الدينية بشكل لم يسبق له مثيل. أنا لا أقول بأنه لا يوجد علماء لاهوت كبار في أوروبا، ولا أقول بأنهم عاجزون عن فهم نظرية الفيلسوف الفرنسي بول ريكور. على العكس، إنهم يقرأونه ويفهمونه، ولكنهم يرفضون تطبيقه على النصوص المسيحية التأسيسية.

هاشم صالح: لماذا؟

أركون: لأنهم لو طبقوا النظريات (أو المنهجيات) الحديثة في القراءة والتأويل لأدى ذلك إلى إعادة النظر في عقائدهم الموروثة. وهذا ما يحاولون تجنّبه بأي شكل. فهم يخشون عليها من أي تساؤل أو ذرة شك. وبالتالي فإن النزعة المحافظة أو الدغمائية ليست حكراً علينا نحن المسلمين. ولكن المشكلة بالنسبة للمسلمين هو أنه لا توجد لديهم كتب علمية في حجم كتابات بول ريكور أو غيره من كبار الفلاسفة أو المفكرين. أما بالنسبة للمسيحيين الأوروبيين فإن هذه الكتب متوافرة على الأقل. ويستطيعون أن يذهبوا إلى المكتبات ويطلعوا على كتب بول ريكور أو غيره من علماء التأويل الحديث. أما نحن فلا نستطيع لسبب بسيط هو أن هذه الكتب غير متوافرة

في لغاتنا أو مكتباتنا (أقصد في اللغات الاسلامية الأساسية كالعربية، والفارسية والتركية، والأوردو... الخ). نحن لا نمتلك كتاباً يوازي كتاب بول ريكور عن «المجاز الحي» (La métaphore vive)، أو كتابه القديم عن «رمزانية الشر» (La Symbolique du mal)، أو كتابه الأخير «التاريخ والحكاية» (Histoire et récit) في ثلاثة أجزاء.

يضاف إلى ذلك أن المنهجية التاريخية ـ الفللوجية القديمة لم تطبق على تراثنا كما طبقت على التراث المسيحي خلال أكثر من قرن ونصف القرن. أقصد لم تطبق على تراثنا من خلال اللغات الاسلامية وفي طليعتها العربية، وإنما طبقت فقط عليه من خلال أعمال المستشرقين الكبار وباللغات الأوروبية (كالالمانية، والفرنسية، والانكليزية...). ولهذا السبب فإني أتحدث باستمرار عما أدعوه بالتفاوت التاريخي بيننا وبين الأوروبيين. وهذه حقيقة واقعة لا حيلة لنا بها. فالتفاوت موجود على كافة المستويات من مادية ومعنوية.

هاشم صالح: ولكن فيما يخص التفاوت التاريخي لي سؤال محدد: هل تعتقد أنه ينبغي علينا أن نمر بكل مراحل التطور التاريخي التي مر بها الأوروبيون بدءاً من عصر النهضة والاصلاح الديني وحتى اليوم؟ أي: بما أننا لا نستطيع أن نلحق بهم في اللحظة التي وصلوا إليها الآن لأنها متقدمة جداً بالنسبة لنا، أفلا ينبغي علينا أن نرجع إلى الوراء ونقطع مراحل التطور بشكل متدرج، مرحلة بعد مرحلة؟..

أركون: نعم. أعتقد ذلك. ينبغي أن نمر بهذه المراحل، وينبغي أن يُهضَم التطور لا أن تُحرَق مراحله دفعة واحدة. حذار من عسر الهضم في التاريخ! ذلك أن ثمنه يدفع غالياً فيما بعد، والانتكاسة تكون بحجم الآمال التي علقت على هذا التطور. ولكن التطور يحصل أمام أعيننا الآن. ويكفي أن نمتلك عيوناً ثاقبة لكي نفهم حقيقة ما يجري ونستخلص منه النتائج والعبر. لننظر إلى حالة الجزائر مثلاً. صحيح أن الأمور مؤلمة جداً ومأساوية، ولكن هذه هي المرة الأولى التي يطرح فيها المجتمع الجزائري على نفسه بعض الأسئلة التي لم تكن تخطر على باله في السابق. فالظروف الصعبة تدفعه إلى ذلك. والحاجة أم الاختراع كما يقال. لأول مرة نلاحظ أن المجتمع الجزائري يحاول أن يجرِّب على نفسه (وعلى مستوى كل مواطن) ما يزعمه الدين من جهة، وما تزعمه الدولة أو السلطة السياسية من جهة أخرى. بمعنى أن هذه المناقشة الحامية التي يسقط من جرائها ضحايا عديدون على أرض الواقع تجري لأول مرة في المجتمع الجزائري. لأول مرة يستبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود وتفصح الأشياء عن

ذاتها. ومن خلال هذه المجابهة الشرسة والمكشوفة للذات مع ذاتها، فإن الجزائريين هم الآن في طور توليد وعي جديد. وينطبق الأمر ذاته، وإن بخصوصيات مختلفة، على المجتمعات العربية والاسلامية الأخرى كمصر وايران وغيرهما. أقصد لأول مرة ينبثق فهم جديد لماهية الدين ودوره في المجتمع، وماهية الدولة ودورها في المجتمع، ورهانات كل منهما. لأول مرة يتمايز الدين عن الدولة، أو العامل الديني عن العامل السياسي والدنيوي. وهذه هي بداية الخيط التي ستؤدي إلى طرح المشاكل بشكل صحيح في المستقبل. بالطبع فإن الثمن المدفوع تلقاء عملية انبثاق الوعي التاريخي هذه يبدو باهظاً حقاً. ولكن لا بد من دفع الثمن لكي تتضح القضايا، وينكشف القناع عن وجه الأشياء. وواهمٌ من يعتقد بأن التقدم يحصل دون دفع الثمن. ولكنني واثق من أن الناس ـ أي الجزائريين ـ سوف يخرجون من هذه التجربة بشكل مختلف تماماً عمّا كانوا قبلها. بمعنى أن وعيهم سوف يتغير، سوف يتطور، سوف ينضج. وسوف يشكلون نظرة مختلفة عن الدين والسياسة والدولة في آن معاً.

هاشم صالح: وفي مثل هذه الظروف فإن الحاجة تكون ماسة أكثر من أي وقت مضى لتقديم أكبر عدد ممكن من الدراسات التاريخية عن الدين الاسلامي. وذلك لأن الموجود في المكتبات هو في معظمه كتب قديمة تكرس النظرة التقليدية الموروثة عن الدين، والسياسة، والمجتمع، والسلطة، والمشروعية... الخ.

أركون: بالطبع، بالطبع. ولكن هذا ما نحاول أن نفعله الآن. كل ما أفعله يهدف إلى سدّ هذا النقص أو هذه الحاجة. ولكن المهمة ضخمة جداً جداً. ويلزمنا وقت طويل قبل أن نستطيع موازنة الأمور: أقصد موازنة النظرة الأسطورية أو التبجيلية الموروثة، بالنظرة التاريخية الحقيقية. هذه مسألة أجيال لا جيل واحد. ذلك أن طريق التحرير صعبٌ، وعرٌ، طويل.

هاشم صالح: كيف تفسر أن خطاً واحداً في الاسلام قد فرض نفسه بمثابة الاسلام الصحيح أو المستقيم، ورمى بقية الخطوط الأخرى في مهاوي الخطأ والضلال، أو الزندقة والانحراف؟ كيف تفسر استمرارية هذه الظاهرة حتى الآن وهيمنتها على عقول الملايين، بل وحتى على عقول «المثقفين». (سوف لا نذكر الأسماء هنا). بمعنى آخر: كيف نتوصل إلى فرض القبول بالتعددية الروحية داخل الاسلام نفسه، وتحقيق المصالحة التاريخية المنشودة بين كافة المذاهب والفرق؟

أركون: لقد استطاع خط واحد (أو مذهب واحد) أن يفرض نفسه بمثابة «الاسلام الصحيح» عن طريق استلامه للسلطة السياسية. هذا كل ما في الأمر لا أكثر ولا أقل.

ولو استطاع مذهب آخر أن يتوصل إلى السلطة لفعل الشيء نفسه. وهذا ما حصل للفاطميين (والاسماعيليين) عندما سيطروا على مصر وبعض بلدان شمال افريقيا وأسسوا الأزهر. فقد نافسوا الخلافة السنّية في بغداد لفترة طويلة. وقل الأمر نفسه أيضاً عن ايران بعد أن تحولت عن المذهب السنّي واعتنقت المذهب الشيعي الاثني عشري بدءاً من القرن السادس عشر. من الذي يمثل الاسلام «الصحيح» في ايران اليوم؟ إنهم الشيعة وليس الأقلية السنّية التي لا حول لها ولا طول في بحر من الشيعة. السلطة السياسية هي التي تتيح لك أن تفرض موقفك العقائدي بصفته الموقف الوحيد الصحيح، وموقف «المعارضة» بصفته الخاطىء والضال والمنحرف. لننظر إلى التاريخ عندما ندرس هذه القضايا.

هاشم صالح: وإذن فليست الأفضلية الدينية أو اللاهوتية هي السبب؟

أركون: لا، لا. أبداً. السلطة السياسية هي السبب. فعندما تمسك بالسلطة لفترة طويلة (وهذه هي حالة السنيين بشكل خاص) فإنك تستطيع أن تفرض مواقف عقائدية معينة داخل الفضاء العام للمجتمع، وبخاصة الفضاء التعليمي والفضاء الثقافي، وتحذف من هذا الفضاء كل المواقف الأخرى باعتبار أنها ضالة، منحرفة عن الصراط المستقيم. وهكذا يتم فرض عقيدة ما داخل فضاء اجتماعي معين. انظر ما حصل للخط المعتزلي مثلاً بعد رد الفعل السني على يد المتوكل والقادر. لقد اختفت مؤلفاتهم من الساحة ومنعت منعاً باتاً، بل إن أحد كتب القاضي عبد الجبار المعتزلي قد اختفى لمدة ألف سنة حتى عثر عليه عام ١٩٥٦ في اليمن! وإذن فالمسألة لم تحسم علمياً أو دينياً أو شرعياً وإنما حسمت عن طريق تدخل الدولة واستخدامها للقوة المسلحة. ولا نزال نعاني من آثار هذا الموقف حتى الآن لأنه لم يصب المعتزلة فقط وإنما أصاب الفلاسفة أيضاً وبقية المذاهب الأخرى. انظر إلى محنة الفلسفة في أرض الاسلام بعد ابن رشد، بل وابتداءً من ابن رشد نفسه. فقد سجن وحرقت كتبه ومنعت من التداول، وأصبحت كلمة «فلسفة» أو «فيلسوف» شبهة أو شتيمة. (من تمنطق فقد تزندق). أقول ذلك على الرغم من أن ابن رشد كان قاضي قضاة في قرطبة، وكذلك الأمر فيما يخص والده. فهو من عائلة سنّية مالكية محترمة. ولكن ذلك لم يشفع له عند الفقهاء المالكيين حراس الأرثوذكسية الصارمة التي لا ترحم. فبمجرد أن خرج عن الخط الضيّق للتفكير أدانوه. ونحن اليوم ورثة هذا الاتجاه المذهبي الضيق والصارم، ولسنا ورثة اسلام العصر الكلاسيكي المبدع. بمعنى أن اسلام عصر الانحطاط (أو قل عصر الجمود والتوقف عن العطاء) قد أصبح كالحجاب الحاجز بيننا وبين الاسلام الأولي الذي كان يسمح بالتعددية العقائدية والمناظرة الحرة

(وهذا ما ندعوه بالعصر الذهبي للحضارة العربية ـ الاسلامية التي شهدت أوجها في القرنين الثالث والرابع للهجرة. وكانت خلافة المأمون تمثل الذروة من هذه الناحية. فقد ازدهرت فيها العلوم والفلسفات والفكر العقلاني إلى جانب العلوم التقليدية والدينية. وحصل الشيء نفسه في عصر البويهيين في القرن الرابع الهجري. (وكنت قد خصصت أطروحتي للدكتوراة من أجل دراسة العصر البويهي وفلسفة مسكويه بشكل خاص وبرهنت على وجود حركة إنسيّة أو عقلانية مزدهرة في ظل اسلام منفتح ومتسامح). كان ينبغي على الخليفة المتوكل (أو القادر من بعده) ألا يحسما المسألة عن طريق القوة، وإنما عن طريق جمع مختلف العلماء من مختلف المذاهب (سنّية، معتزلة، إمامية) وأن يتركوا لهم حرية المناظرة قبل التوصل إلى مواقف نهائية. عندئذ كان يمكن للمواقف العقائدية المعتمدة أن تكون ثمرة النقاش الحر والمسؤول، لا أن تفرض فرضاً من فوق. إن جراثيم الاستبداد وفرض الرأي الأوحد موجودة في ذلك القرار الذي اتخذه الخليفة القادر يوماً ما. ولا يزال هذا الموقف التعسفي سائداً في المجتمعات الاسلامية والعربية حتى اليوم. وبالتالي فللاستبداد جذور قديمة، وليس هو وليد الظروف الحديثة كما يتوهم المسيّسون المتسرعون. ينبغي أن نموضع التحليل داخل منظور «المدة الطويلة للتاريخ» كما يقول المؤرخ الفرنسي الكبير فيرنان بروديل. وإلا فلن نفهم شيئاً من شيء على تاريخنا وواقعنا. إن من يعتقد بأن الاستبداد شيء حديث العهد في تاريخنا واهم، ولن يصل بتحليله إلى نتيجة حاسمة. إنه يتموضع ضمن منظور المدة القصيرة للتاريخ لا المدة الطويلة، وبالتالي فلن يستطيع أن يتوصل إلى جذور الداء أو أصل العلة. هكذا تجد أن تطبيق المناهج الحديثة مفيد جداً في تشخيص العلل والأمراض التي نعاني منها، بشرط أن نحسن النقل والتطبيق بالطبع.

أما فيما يخص كيفية المصالحة بين المذاهب الاسلامية فلا أعتقد بأنها ممكنة ما دمنا واقفين على الأرضية التقليدية، أو ما دمنا سجناء السياج الدوغمائي المغلق لمختلف المذاهب والطوائف. ولذلك فلا فائدة من الترقيع أو المجاملة أو الحلول الوسط. ينبغي الخروج من السياجات المغلقة كلها، ووضعها كلها على مسافة متساوية من العملية النقدية. فأنا كمؤرخ للفكر الاسلامي لا أفضل مذهباً على آخر بشكل مسبق، ولا يحق لي ذلك إذا ما أردت أن أكون مفكراً موضوعياً باحثاً عن الحقيقة. ينبغي أن أحترمها كلها وأن أحتضنها كلها وأن أضعها كلها على محك النقد التاريخي الصارم الذي لا هوادة فيه. بمعنى آخر: لقد آن الأوان للانخراط في أكبر عملية تفكيك في تاريخنا الفكري والثقافي. ما الذي أقصده بعملية التفكيك؟ أقصد بأن كل الموروث الديني والعقائدي لمختلف المذاهب والطوائف ينبغي أن يتعرض لأكبر عملية غربلة من

خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة، وعلم التاريخ الحديث، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي، وعلم الانتربولوجيا، وبالطبع علوم الأديان المقارنة والانتربولوجيا الدينية واللاهوت المقارن. بعد عملية التفكيك، تجيء عملية التركيب أو ايجاد البديل، ولكن ليس قبلها. فلا يمكن البناء على الأنقاض، أو تشييد بيت جديد نظيف، منفتح على الهواء والشمس بدون هدم جدران البيت القديم وتفكيك أساساته التي لم تعد صالحة. وإذن فإن المرحلة السلبية من العمل تسبق المرحلة الايجابية كما ترى، ولا يمكن التوصل إلى الايجاب قبل المرور بالسلب. وهذا لا يعني تدمير التراث كلياً كما يتوهم بعضهم. فقد أجد في البيت القديم بعض الحجارة التي لا تزال صالحة للاستخدام في البناء الجديد بعد تنجيرها أو نحتها وإزالة غبار القرون عنها. هذا يعني أن البناء الجديد (أو البديل الجديد) الذي أدعو إليه لا يعني القطيعة المطلقة مع الماضي، وإنما يعني القطيعة مع ما هو ميت في هذا الماضي. ينبغي جرد الماضي كلياً (أو تفكيك التراث كلياً) من أجل تمييز العناصر الحية فيه عن العناصر الميتة، أو القيم الصالحة والعادلة عن القيم المظلمة والقمعية. وإلا فلن نستطيع أن ننهض أبداً، لأننا كلما حاولنا النهوض جذبتنا الشوائب الرسوبية والماضوية إلى الأسفل فوقعنا من جديد. وهذا هو سبب فشل كل محاولات النهضة السابقة في البلدان الاسلامية والعربية. أضيف إلى كل ذلك قائلاً بأن حركة الواقع تؤيد الخط الفكري الذي انتهجه أو تبرهن على صحة المنظور الذي اتبعه. فنحن نلاحظ الآن أن الصراع الأساسي لم يعد بين المذاهب التقليدية (شيعة ضد سنّة مثلاً..) بقدر ما أصبح بين العناصر التحديثية داخل كل مذهب والعناصر التقليدية داخل المذهب نفسه. انظر إلى الصراع في مصر بين العلمانيين والاسلاميين، أو إلى الصراع في الجزائر بين الشرائح التقليدية من المجتمع والشرائح التحديثية. هذا لا يعني بالطبع أن الصراعات المذهبية القديمة قد انتهت. لا. فهي لا تزال موجودة بحدة في منطقة الشرق الأوسط بشكل خاص. ولكن الانقسام الأكبر الذي أخذ يفرض نفسه الآن في كل المجتمعات الاسلامية والعربية هو ذلك الانقسام الكائن بين أتباع الثقافة العلمية الحديثة، وأتباع الثقافة التقليدية الموروثة. فالاخوان المسلمون والحركات الاسلاموية الأكثر تشدداً تتهم المجتمع كله بأنه يعيش «حالة الجاهلية» وتحاول أن تعود به إلى الوراء، أي أن تطبق عليه تصورها الأسطوري عن الدين والتراث. والمجتمع المحدَّث والمُعَلْمن بسبب دخول الاقتصاد الحديث والتكنولوجيا والأفكار الجديدة يتهم هذه الحركات بأنها متطرفة، ظلامية، استبدادية. وهذا الصراع بين القديم والجديد هو الذي سيحسم المصير التاريخي للمجتمعات العربية والاسلامية. هذا يعني أن الانقسام بين المحدثين/

والتقليديين هو الأهم لأنه يخترق كل المذاهب والطوائف دون استثناء.

هاشم صالح: كثيراً ما نسمعك تنتقد العلمانية الفرنسية أو الأوروبية وتتهمها بالتطرف وتنعتها بالعلمانوية. وهذا ما يزعج الكثيرين من المثقفين التحديثيين والعلمانيين في العالم العربي. فهم يعتقدون أنك ضد العلمنة في المطلق. وفي الوقت نفسه يعلمون أنك قائد الاتجاه التحديثي الجذري في الفكر الاسلامي المعاصر. وهذا ما يشعرهم بنوع من الحيرة تجاهك. فهم يعتقدون أن موقفك متناقض أو معقد أو غير مفهوم على الأقل. وبما أني أعرفك منذ فترة طويلة فإني أعتقد أن سوء التفاهم هذا يعود إلى ما يلي: عندما تتحدث إلى جمهور أوروبي فإنك تلح على بعض الأشياء وتأخذ بعين الاعتبار درجة تطوره وحاجياته الخاصة. وعندئذ تنتقد التطرف في العلمنة. وعندما تتوجه إلى الجمهور الاسلامي أو العربي فإنك تلح على مسائل أخرى مختلفة تماماً، وأحياناً متعاكسة. وكل ذلك بسبب اختلاف الحاجيات الثقافية في هذه الجهة أو تلك. أعتقد أن سوء التفاهم (أو التناقض) يعود إلى وضعك المزدوج هذا. وينبغي توضيح هذه النقطة في كل مرة لكيلا يحصل خلط أو التباس. هذا ما اكتشفته من خلال تجربتي الشخصية معك. وإذن فسوف أطرح عليك عدة أسئلة لتوضيح مسألة العلمنة في كلتا الجهتين: الأوروبية، والعربية ـ الاسلامية.

– ألا تعتقد بأن عصر التنوير وتطبيقه العملي على أرض الواقع (أي الثورة الفرنسية) قد حلاً مشكلة الدين بشكل كامل؟

أركون: لا، لا. أبداً. عصر التنوير لم يحل مشكلة التقديس (le sacré). فالفلاسفة وضعوها جانباً معتقدين بأن العقل يمكنه أن يهيمن عليها ويفسرها ويستنفدها فهماً. ولكننا نرى أن المقدس ينبثق أمامنا الآن في كل مكان بما فيها المجتمعات الأوروبية المُعَلْمنة والمحدَّثة منذ زمن طويل. وهذا يدل على أن مشكلة المقدس ـ أي حاجة الانسان أو الجماعات إلى التقديس ـ لم تحل حتى هذه اللحظة. ولا يزال علماء الانتربولوجيا والاجتماع يتساءلون عن ظاهرة التقديس وعن جوهرها ومحتواها. ما سرها؟ وبالتالي فإن الموسوعيين في القرن الثامن عشر كانوا واهمين عندما قالوا لنا بأنه عن طريق العلم سوف يحلون كل المشاكل والقضايا، وسوف يفسرون كل شيء. فالعلم حل مشاكل كثيرة بدون شك، ولكنه لم يحل كل شيء...

هاشم صالح: ولكنهم كانوا يعيشون في مجتمع تهيمن عليه الايديولوجيا الكاثوليكية الدوغمائية بشكل ساحق (تماماً كحالتنا اليوم). وبالتالي فكانوا بحاجة إلى القيام برد فعل عنيف ضد هذه الهيمنة التقليدية التي لم تعد تحتمل...

أركون: بالتأكيد. هذا شيء لا أماري فيه. لقد حلوا مشكلة السلطة السياسية المتمثلة بالكنيسة عن طريق القيام بانقلاب على الكنيسة. بمعنى آخر لقد حذفوا الكنيسة من الساحة عن طريق القوة. ولكنهم لم يحذفوها عن طريق المحاجة العقلية.

هاشم صالح: ولكن يخشى أن يفسر موقفك هذا بأنك ضد العلمنة؟

أركون: لا، لا. أبداً. أن تكون ضد العلمنة هو أن تؤيد استمرارية السلطات الكنسية والكهنوتية (أي سلطة رجال الدين). وأنا أقول وأشدّد على ما أقول هنا لكيلا يساء فهم موقفي كما حصل سابقاً: إن البورجوازية العلمانية عندما قضت على السلطة الكهنوتية لرجال الدين قد أنجزت عملاً ضخماً، وقفزت إلى الأمام خطوة كبيرة في اتجاه التقدم وتحرير الشرط البشري. هذا شيء ينبغي أن نكون متفقين عليه تماماً، ولا مجال اطلاقاً للعودة إلى الوراء أو للتراجع عن هذا الانجاز الكبير الذي تحقق ضد الكنيسة بصفتها مؤسسة سلطوية، ولكن ليس ضد الكنيسة بصفتها ذروة للهيبة الروحية. فعندما تكفّ الكنيسة (أو الدين بشكل عام) عن التلاعب بالذروة الروحية لصالح تأييد سلطة سياسة معينة، فإنها تصبح عندئذ حرة ومقبولة ولا غبار عليها. وعندئذ فقط يمكنها أن تقوم بدورها الديني المحض (أي الروحي) على أفضل وجه، لأنها تكون قد تحررت من ملابسات السلطة وتفرغت للشؤون الروحية كلياً. إن تخليص المسيحية من الهموم السلطوية والدنيوية العابرة وإعادتها إلى وظيفتها الأساسية كان مفيداً جداً للمجتمعات الأوروبية، بل وللدين المسيحي بالدرجة الأولى. فلم يعد التديّن يهدف إلى تحقيق المكاسب والمنافع، وإنما أصبح حراً خالصاً لوجه الله. لم يعد المسيحي يتظاهر بالتديّن لكي يرد عن نفسه الأذى مثلاً، أو لكي يحقق مكاسب مادية أو سلطوية، وإنما أصبح يتديّن بدافع من حاجة داخلية عميقة. وهذا هو التدين الصالح. أما التدين المفروض عن طريق القسر فليس تديناً، حتى ولو صليت كل يوم مائة ركعة! (لا إكراه في الدين). وكل أعمالي النقدية المتركزة على تحليل العقل الاسلامي تهدف إلى تحرير الاسلام من الهموم السلطوية والمادية والدنيوية المباشرة. وذلك من أجل أن يعود إلى نقائه الأول وروحانيته الصافية وتنزيهه عن كل أغراض الدنيا وسفاسفها (وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور). فالإسلام لم يعد ديناً في عصرنا الراهن وإنما أصبح ايديولوجيا سياسية تزاود عليها قوى السلطة والمعارضة في آن معاً. لقد فقد بعده الديني والروحي المتعالي على عكس ما يظن الكثيرون. ولذلك أقول بأن العلمنة التي أدعو إليها في العالم الاسلامي ليست مضادة للدين، وإنما هي فقط مضادة لاستخدام الدين لأغراض سلطوية أو انتهازية أو منفعية. ينبغي تنقية الدين الاسلامي من كل الشوائب التي علقت به على مر القرون.

هاشم صالح: ولكن هذا ما حصل في الماضي طيلة قرون عديدة. وعندما ثار فلاسفة التنوير على الكنيسة الكاثوليكية في القرن الثامن عشر فإنهم فعلوا ذلك لأنها كانت مرتبطة بسلطة النظام الملكي وتخلع المشروعية الإلهية عليه. وكانت تؤيد الابتزاز والتفاوت الاجتماعي الهائل بين طبقة معينة تحظى بكافة الامتيازات وبقية أبناء الشعب الذين يتخبطون في الفقر والبؤس...

أركون: بالطبع، بالطبع. وكلما رفعت الكنيسة رأسها وحاولت أن تستخدم السلطة السياسية، أو تحول نفسها إلى سلطة سياسية، فإنها كانت تجد من يقمعها أو يقف في وجهها. انظر ما حصل مؤخراً في فرنسا عندما حاولت حكومة بالادور اليمينية أن تتراجع عن بعض قوانين العلمنة السارية المفعول منذ القرن التاسع عشر. فقد حشد العلمانيون تظاهرة ضخمة تضم مئات الألوف، واضطرت الحكومة إلى التراجع وسحب قانونها.

ينبغي أن نطرح المسألة بكل صراحة ووضوح: إنني لا أريد بأي شكل التراجع عن الدولة العلمانية التي تكمن مهمتها في إدارة شؤون المجتمع التعددي بالمعنى الديني والفلسفي والسياسي للكلمة. بمعنى آخر ينبغي أن نقبل بوجود عدة تيارات روحية وفلسفية وسياسية لا تيار واحد يفرض على المجتمع عن طريق القوة. ولا ينبغي على الدولة أن تدعم واحداً من هذه التيارات ضد البقية أو تتخذه مذهباً رسمياً لها. فالدولة العلمانية حيادية تقف فوق الجميع وتعامل الجميع على قدم المساواة. لماذا؟ لأنهم جميعهم مواطنون متساوون أمام القانون وأمام ادارة الدولة، ولهم الحقوق نفسها وعليهم الواجبات نفسها. ولا تفريق بينهم من حيث انتماءاتهم الدينية أو المذهبية أو الطائفية أو العرقية. وهذا مكتسب عظيم من مكتسبات الحداثة ولا يمكن التراجع عنه بأي حال من الأحوال لأنه كلف البشرية الأوروبية عدة قرون لإنجازه والحفاظ عليه. وينبغي على الدولة أن تضمن هذه التعددية بدون أن تنشب معارك مستمرة بين مختلف فئات المواطنين. هذا يعني أنه ينبغي أن تكون قوية بما فيه الكفاية لكي تستطيع الحفاظ على هذه التعددية التي ذكرناها آنفاً. ولا ينبغي أن نسمح لأية كنيسة، أو لأي مذهب ديني ما، أن يجيء ويفرض تحديده للحقيقة الدينية (أي لحقيقته في الواقع) على المجتمع ككل. لا ينبغي أن نسمح له بأن يفرض تشريعاً واحداً أو سلطة سياسية واحدة أو نظاماً تعليمياً وتربوياً واحداً، باسم حقيقته الدينية. ولهذا السبب فإن المدرسة العامة في فرنسا، أي المدرسة العلمانية التي أسسها جول فيري في أواخر القرن التاسع عشر، تمنع تدريس المذاهب الدينية بما فيها المذهب الكاثوليكي الذي يمثل أكثر من ٩٠٪ من أبناء الشعب الفرنسي. لماذا؟ لأن تعليم الدين على

الطريقة المذهبية التقليدية سوف يولد حساسية العداء والتمايز بين التلاميذ، وسوف يلهب العصبيات الدينية القديمة التي عانت منها فرنسا كثيراً (انظر «حروب الأديان والمذاهب»). وبما أن فرنسا كانت تريد توحيد المجتمع المدني فإنها فرضت البرنامج التدريسي نفسه على كل التلاميذ وحذفت منه ما يثير الفرقة والشقاق. ومن المعلوم أن فرنسا ما قبل الثورة، كانت تفرض النظام العقائدي الكاثوليكي على الجميع، ولم تكن تسمح للأقلية البروتستانتية أو اليهودية إلا بحقوق محدودة ومشروطة. وهذا ما قضت عليه الثورة والجمهورية الوليدة وحسناً فعلتا، لأن تشكيل المجتمع المدني بشكل متراص ومتين لا يمكن أن يتم إلا بعد إقامة المساواة بين كافة المواطنين دون استثناء. ولهذا السبب يوجد مجتمع مدني قوي في فرنسا، وهو مستعد للنهوض في كل مرة من أجل الدفاع عن نفسه وعن انجازاته. وهذا ما فعله أخيراً ضد حكومة بالادور عندما أحس بأن العلمنة مهددة. هذا يعني أن الشعب المثقف والناضج والحر هو الضمانة الوحيدة في نهاية المطاف. لا تخشى على أمة فيها شعبٌ من هذا النوع. فالأنظمة السياسية تمر ولكن الشعب يبقى. والشعب الفرنسي ذو تاريخ طويل، وقد اكتسب الحريات بما فيه الكفاية، أو قل نضج بما فيه الكفاية. وبالتالي فهو قادر على أن يعرف أين تكمن مصالحه بالضبط، وأين هي حرياته الديمقراطية، وكيف يدافع عن انجازاته التي دفع ثمنها غالياً طيلة أكثر من قرنين من الزمن. ولذا فهو ليس مستعداً للتراجع عن مكتسباته حتى أيام رئيس الجمورية أو رئيس الوزراء أو أغلبية اليسار أو أغلبية اليمين. فميتران تراجع أمام المجتمع المدني عام ١٩٨٤ وبالادور تراجع عام ١٩٩٣، وذلك على الرغم من القوة السياسية التي يتمتع بها كل منهما. فالحاكم في المجتمع الديمقراطي مضطر إلى أن يأخذ رأي الشعب وحساسيته بعين الاعتبار، وذلك على عكس الأنظمة الاستبدادية التي لا رأي للشعب فيها. أما عندنا في البلدان العربية والاسلامية فلا يوجد مجتمع مدني أولاً. ولا يوجد ما يمكن أن ندعوه بالفرد ـ المواطن ثانياً (مفهوم المواطن غير موجود نظرياً أو عملياً). يوجد فقط جهاز دولة قسري يمارس سلطة استبدادية على المجتمع. وهذا المجتمع نفسه ليس منسجماً ولا موحداً كالمجتمعات الأوروبية الحديثة. وإنما هو مشكل من تجمع ناشز من القبائل والعشائر والعائلات والطوائف المتنافسة أو المتنافرة. وكلها تدافع عن مصالحها وتضامناتها وعصبياتها ضد العصبيات الأخرى. وبالتالي فإن الولاء الحقيقي في هذه البلدان ليس للأمة أو للدولة بقدر ما هو للقبيلة أو للطائفة أو للعائلة (بالمعنى البطريركي الواسع للكلمة). ولا توجد دولة علمانية حيادية تقف فوق كل هذه الفئات الاجتماعية المتنافرة وتحكم بينها بالعدل أو تفرض المساواة وتحمي الحريات.

هاشم صالح: وإذن ما هو الحل في رأيك؟

أركون: الحل هو تفكيك العصبيات القديمة، وإيجاد عصبية جديدة محلها: أي العصبية العامة للدولة الحديثة التي تتجاوز القبائل والطوائف والعشائر وتتخذ موقفاً متساوياً من جميع المواطنين. وهذا ما يؤدي بدوره إلى تشكيل الفرد ـ المواطن، وإحلاله محل الانسان القديم الذي لا وجود له إلا من خلال الجماعة. بمعنى أن لا وجود له كإنسان مستقل، أو كفرد حر، أو كمواطن ينتسب إلى دولة حديثة تحميه وتحتضنه وتشعره أنه مهم بغض النظر عن أصله وفصله. وهذه عملية طويلة ومعقدة لأنها ذات مرحلتين، مرحلة سلبية ومرحلة ايجابية. وقد دخلنا بالكاد في المرحلة السلبية (مرحلة التفكيك) فما بالك بالمرحلة الايجابية (أي مرحلة البناء وإيجاد البديل)؟ متى سنصل إليها؟ الله أعلم...

هاشم صالح: نسمعك كثيراً تنتقد التطرف العلماني الفرنسي. ويعتقد البعض عندئذ أنك ضد العلمانية. وأعتقد أن سوء التفاهم ناتج عن أن هؤلاء الناس لا يستطيعون التفريق بين العلمانية (laïcité) وبين العلمانوية (laïcisme). فالمثقفون العرب يخلطون بين كلا المصطلحين. وأعتقد أن السبب الأساسي في ذلك يعود إلى أننا نحن العرب (والمسلمين بشكل عام) لم نعش تجربة العلمنة الأولى التي كانت حامية وضيقة بطبيعة الحال، لكي نفهم معنى العلمنة الثانية التي أصبحت تطرح نفسها الآن في فرنسا. بمعنى آخر فإن سوء التفاهم عائد إلى الظروف التاريخية المختلفة في كلتا الجهتين، ثم إلى التفاوت التاريخي الكبير الذي يفصل بين المجتمعات الأوروبية من جهة، وبين المجتمعات العربية الاسلامية من جهة أخرى. فإذا كنا، نحن العرب ـ المسلمين (وأيضاً العرب ـ المسيحيين)، لم نعش تجربة العلمنة الأولى، فكيف تريدنا أن نفهم معنى العلمنة الثانية؟

أركون: بالطبع. أنا انتقدت فقط نوعاً من أنواع التطبيق للعلمنة، ولم أنتقد العلمنة ككل. وانتقدتها من المواقع المتقدمة للمجتمع الفرنسي نفسه، وبالتالي فمن الصعب على المثقفين العرب أن يفهموا ذلك، إلا إذا تموضعوا ضمن مسار التطور التاريخي لهذا المجتمع الأوروبي المتطور. انتقدت تطبيق مفهوم ضيق للعلمنة، لا ذلك المفهوم المنفتح والواسع. فهذا المفهوم الضيق يتمثل في حذف كل المسائل المتعلقة بتاريخ الأديان والانتربولوجيا الدينية من ساحة الفضاء التعليمي العام (أي من المدرسة في الواقع). كما يتمثل في تقليص الاهتمام بهذه المسائل داخل فضاء البحث العلمي (أي في المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية + الجامعات). هذا ما انتقدته في العلمانوية الفرنسية الحامية (قلت العلمانوية، ولم أقل العلمانية بالمعنى المنفتح والايجابي. وقد

أصبح بعض المفكرين الفرنسيين اليوم يدعون إلى إعادة النظر في المفهوم القديم للعلمنة، وتشكيل علمنة جديدة تهضم مكتسبات السابقة وتضيف إليها بعض الأبعاد الجديدة). فالتلامذة والطلاب الفرنسيون محرومون من أية مرجعية تشرح لهم تاريخ الأديان بصفتها أنظمة ثقافية وروحية كبرى عاشت عليها البشرية قروناً طويلة ولا تزال. صحيح أن النظام الجمهوري المتولد عن الثورة الفرنسية قد حقق تقدماً هائلاً في كافة المجالات الثقافية والعلمية الأخرى: من فلسفة وطب وفيزياء وكيمياء وعلوم تكنولوجية محضة، وكذلك العلوم الانسانية. هذا شيء لا مراء فيه. كما حققت هذه المجتمعات الأوروبية تقدماً كبيراً في مجال إنشاء المؤسسات الديمقراطية. وليتنا نقلدها في هذا المجال لكي تتحرر شعوبنا من ضغط تاريخي مزمن وخانق. ولكنني لا أزال مصراً على القول بأن هذه المجتمعات الأوروبية لم تحقق التقدم ذاته في مجال العلوم الدينية. هذا يعني أن التقدم لم يكن متساوقاً أو متكافئاً في كافة المجالات. فقد أُعطيت الأولوية للجانب المادي على الجانب الروحي. وربما كان ذلك مفهوماً في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر عندما كانت الايديولوجيا الدينية لا تزال طاغية. ولكنه لم يعد مفهوماً الآن. لماذا لم يحققوا تقدماً في هذا المجال؟ لأن الدولة حذفته من ساحة الفضاء العام للمدرسة والجامعات. فالدولة، بحجة القضاء على سلطة الكنيسة، راحت تحذف الجانب الثقافي من الكنيسة وليس فقط الجانب السلطوي. فالدين المسيحي لم يكن كله سلطة أو قمع أو تواطؤ مع السلطة الملكية للنظام القديم. هناك جانب روحي وثقافي في الدين. ولا ينبغي القضاء عليه مثلما نقضي على الجانب المذهبي أو الدوغمائي المغلق أو السلطوي الدنيوي. بمعنى آخر ينبغي التمييز بين الدين كتنزيه روحاني وشغف بالمطلق، مطلق الله، وبين الدين كايديولوجيا سياسية تهدف إلى السلطة وتحقيق المنافع والمآرب في هذه الدار العاجلة. لكي أوضح لك ما أريد قوله سوف أضرب المثلين التاليين: عندما يدخل الفرنسيون اليوم (أو الأوروبيون بشكل عام) إلى كاتدرائية مسيحية، فإنهم يمرون فيها مرور الكرام. بمعنى أنهم لا يعرفون ما الذي تمثله تاريخياً، أي ما هو تاريخ الكاتدرائية وما هي أهميتها على الصعيد الثقافي والفني والعمراني... وعندما يريد أستاذ الثانوية أن يشرح نصاً أدبياً للمفكر المسيحي الكبير باسكال فإن تلامذته لا يفهمون عليه شيئاً يذكر، وذلك لأن النص مليء بالمرجعيات والإشارات إلى تاريخ المسيحية. بل إن الأستاذ نفسه لا يستطيع شرح النص لأنه هو أيضاً يجهل تاريخ المسيحية ومرجعياتها الأساسية! والسبب هو أنه نتاج المدرسة العلمانية الحديثة التي تمنع تدريس أي شيء يخص الأديان بحجة الحياد وعدم زرع الفرقة والشقاق بين التلاميذ. على هذا الصعيد

نلاحظ أن التعليم العلماني الفرنسي ليس منفتحاً بما فيه الكفاية لكي يفهم الطلاب ما هو تاريخ المسيحية. بل ليس تاريخ المسيحية فقط، وإنما تاريخ الأديان الأخرى كالإسلام مثلاً. فالإسلام أصبح موجوداً في فرنسا، بل ويشكل الدين الثاني في البلاد بعد الكاثوليكية. ولكن أحداً لا يعرف ما هو تاريخ الاسلام: أي الاسلام كدين وكتاريخ ثقافي وعلمي وفلسفي وروحاني. كل ما يعرفونه هو أن المسلم يتزوج أربع نساء، ولا يأكل لحم الخنزير، ولا يشرب الخمر، ويضرب امرأته!... الخ. ولذا نلاحظ أن الألمان أو الفرنسيين أو الهولنديين...، يجدون أنفسهم أمام ظاهرة الاسلام وهم يجهلون عنها كل شيء. والانسان عدو ما يجهل كما قيل، بل ويخشاه في معظم الأحيان. ولذلك نلاحظ تكاثر ردود الفعل اللاعقلانية تجاه الاسلام والجاليات الاسلامية في أوروبا. فالإسلام أصبح يعني العنف والظلامية والتعصب والإرهاب فقط. وهذا ما ألمسه لمس اليد بحكم تواجدي في أوروبا، وبحكم زياراتي المتكررة لمختلف الجامعات الأوروبية والأميركية، ولقاءاتي بالمسؤولين الفكريين والسياسيين (وعن هذه اللقاءات نتج هذا الكتاب الذي يمثل حواراً طويلاً وصريحاً بيني وبين زعيم الحزب الليبرالي الهولندي: بولكستاين). بالطبع فإن وضع المسلمين تجاه هذه الظاهرة يبدو أشد صعوبة وأكثر ضعفاً. ولكن المسلمين لا يشكلون مرجعية أو قدوة يحتذى بها في الوقت الحاضر. فزمام الحضارة والإبداع الفكري كان قد أُفلت من يدهم منذ قرون طويلة وانتقل إلى الجهة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط: أي إلى أوروبا. إن البلدان التي تطرح نفسها كمرجعية للعالم وكقدوة يحتذى بها هي الآن بلدان أوروبا. فهي التي طورت حضارة قوية وثقافة علمية ضخمة منذ ثلاثة قرون وحتى اليوم. وبالتالي فمن غير المقبول ألا تهتم هذه الثقافة العلمية المتقدمة بتاريخ الأديان وبالمقارنة العلمية، الحرة والصريحة بينها. من غير المقبول أن تستبعد تاريخ الأديان والعقائد الروحية من ساحة تعليمها. هذا ما أنتقده في الثقافة الأوروبية، وليس شيئاً آخر كما توهم بعضهم.

هاشم صالح: ولكن ألا يدرسون تاريخ المسيحية في المدارس الفرنسية؟

أركون: لا، أبداً. إلا في المدارس الخاصة، وهي كاثوليكية في معظمها.

أما في المدرسة العامة، أي مدرسة أغلبية الشعب، فيمنع التحدث عن الأديان والمذاهب: مسيحية، يهودية، اسلام، كاثوليك، بروتستانت... الخ. وحجتهم في ذلك هو أن ادخال هذه المواد إلى برامج التعليم المدرسية سوف يؤدي إلى زرع بذور الفتنة بين أبناء الشعب الذين ينتمون بالضرورة إلى أديان ومذاهب مختلفة. نقول ذلك على

الرغم من أن الكاثوليكية تشكل في فرنسا مذهب أكثر من ٩٠٪ من الشعب. ولا ريب في أن هذه الحجة كانت وجيهة في السابق، إلا أنها لم تعد صالحة بالدرجة نفسها اليوم. وذلك لسببين أساسيين: الأول هو أن المجتمع الفرنسي قد تجاوز مرحلة الحساسية القروسطية للتديّن بسبب اختراق الثقافة العلمية والتاريخية له من أقصاه إلى أقصاه. والثاني هو أن التعليم الديني الذي ندعو إليه ليس هو ذلك التعليم العقائدي أو الشعائري السائد في المعاهد والأوساط التقليدية. وإنما هو بكل بساطة تعليم **علماني** لتاريخ الأديان: أي تعليم حديث يتقيد بالوقائع التاريخية وبأحدث المناهج التاريخية. وبالتالي فلن يؤدي إطلاقاً إلى إيقاظ الحساسيات المذهبية والطائفية القديمة. على العكس، سوف يؤدي إلى توسيع مدارك الطلاب وإلى تنمية الحس النقدي لديهم وإلى فهمهم الحر والناضج لنسبية العقائد الدينية التي سيطرت على البشرية طيلة قرون طويلة. فليس هناك من دين واحد يشمل البشرية كلها مثلاً. عندئذ يستطيعون، عن طريق المنهجية المقارنة، أن يخرجوا من أنفسهم، من مذاهبهم الضيقة وطوائفهم المغلقة، لكي يكتشفوا عالماً أرحب، عالماً يتجاوز كل السياجات الدوغمائية المغلقة. وهكذا يكتشفون مدى تشابه الشرط البشري على الرغم من التجليات المختلفة جداً للأديان ولظاهرة التقديس. فالآليات والوظائف العميقة للتقديس تبقى واحدة، مهما اختلفت الأديان والمذاهب والطوائف. وعندئذ لا يعود التلميذ الصغير يعتقد أنه هو وطائفته في الجنة فقط، وبقية التلاميذ في النار! عندئذ يعتقد أن للآخرين أيضاً نصيبهم من النجاة والخلاص. وأنهم ليسوا شياطين ولا أنجاساً. ضمن هذا المنظور المنفتح والواسع ندعو إلى إعادة إدخال مادة تاريخ الأديان إلى المدارس الفرنسية. هل تعلم أنه يحق للتلميذ الفرنسي أن يدرس كل شيء عن تاريخ مصر القديمة وآلهتها وأديانها، وكذلك عن تاريخ اليونان والرومان وأديانهم، ولكن لا يحق له أن يدرس أي شيء عن تاريخ المسيحية؟ ضمن هذا المعنى نقول بأن العلمنة قد أصبحت ضيقة في فرنسا، أو قل تجاوزها الزمن (أقصد علمانوية القرن التاسع عشر المضادة للإكليروس بشكل عنيف والتي كان لها مبرراتها في وقتها بدون شك. ولكنها بحاجة الآن إلى توسيع وتجديد). ولكن عندما أتوجه بالحديث إلى المجتمعات الاسلامية فإن الوضع يصبح مختلفاً تماماً. عندئذ يصبح العكس هو الصحيح. فالمجتمعات الاسلامية لم تشهد حتى المرحلة الأولى من التحرير العلماني، فأنّى لها أن تفهم المرحلة الثانية! إذن حذار من الخلط بين الأمور، فالحاجيات الفكرية في هذا الطرف أو ذاك ليست واحدة، أو قل إن المشاكل واحدة ولكنها تطرح نفسها من خلال تفاوت زمني واسع يصل نطاقه إلى المائتي سنة.

للمزيد من المعلومات أضيف بأن فرنسا قد ألغت كليات اللاهوت من السوربون وأبقت فقط على كليات الفلسفة. هذا في حين أن كليات اللاهوت في المانيا لا تزال موجودة إلى جانب كليات الفلسفة. وسبب ذلك هو أن العلمنة الفرنسية كانت قطعية أو حدّية أكثر من بقية العلمانيات الأوروبية الأخرى. وربما كان ذلك عائداً إلى خصوصية التاريخ الفرنسي، فالفرنسيون هم وحدهم الذين قطعوا رأس ملكهم المقدس بواسطة الدين الكاثوليكي، في حين أن الانكليز لم يفعلوا ذلك. فالثورة الانكليزية كانت ناعمة بالقياس إلى الثورة الفرنسية.

هاشم صالح: ولكن يوجد في فرنسا المعهد الكاثوليكي في باريس، والمعهد البروتستانتي في ستراسبورغ... الخ.

أركون: نعم. ولكن هذه مؤسسات خاصة لا علاقة للدولة بها. يضاف إلى ذلك أنها لا تدرس تاريخ الأديان ضمن المنظور المقارن والمنفتح الذي أدعو إليه. فهي تعلم تاريخ المسيحية بحسب العقائد الايمانية للمذهب الكاثوليكي أو للمذهب البروتستانتي. بالطبع. فإنها أدخلت المنهج التاريخي وعلم التأويل الحديث إلى حد لا بأس به في برامجها التعليمية. وليت كليات الشريعة عندنا والمعاهد التقليدية تفعل ذلك. ولكن هذا ليس كافياً. فالمنهجية المقارنة ممنوعة مثلاً مع الدين الاسلامي، وذلك لأسباب عقائدية (أو دوغمائية) محضة. نقول ذلك على الرغم من كل الانفتاح اللاهوتي الذي حاول المجمع الكنسي للفاتيكان الثاني أن يدخله عام (١٩٦٢ - ١٩٦٥). لا تزال العقائد اللاهوتية الموروثة تحول بين لقاء الأديان والمذاهب وحوارها الحر والمفتوح والمفيد جداً. نقول ذلك وبخاصة إن أديان الكتاب لها جذر مشترك (يهودية، مسيحية، اسلام). على الرغم من كل التقدم العلمي الذي حصل في أوروبا، فإن الأنظمة اللاهوتية للنبذ المتبادل لا تزال هي السائدة.

هاشم صالح: ولكن ما تدعو إليه ربما تحقق مستقبلاً...

أركون: نعم. ولكننا أضعنا وقتاً طويلاً. ولهذا السبب نجد أنفسنا عزّلاً من السلاح أمام الموجة الدينية الجديدة في كافة المجتمعات، أو ما يدعى «بعودة الدين». ولا نعرف كيف نفسرها أو نشرحها أو نسيطر عليها سياسياً.

هاشم صالح: ولكن لا توجد في المجتمع الفرنسي عودة دينية بالمعنى الضخم الذي نلاحظه في المجتمعات الاسلامية، عربية كانت أم غير عربية. وربما كان مصطلح «العودة الدينية» لا معنى له بالنسبة للمجتمعات الاسلامية، لأن الاسلام لم يخرج منها لكي يعود... أما بالنسبة للمجتمعات الأوروبية، فإن للمصطلح معناه الكامل لأن هذه

المجتمعات تعلمنت وخرجت من المسيحية، وبالتالي فإن بعض الانتعاش الديني هنا أو هناك يتخذ دلالة بالغة. والواقع أن أسباب انتعاش العامل الديني في هذه الجهة أو تلك مختلفة تماماً. فالمجتمع الفرنسي مثلاً يهتم بالدين (وأحياناً بأديان الشرق الأقصى القديمة) لأنه متعطش روحياً بعد أن أشبع مادياً خلال أكثر من قرن. ولذلك نلاحظ انتشار «الطوائف» الغريبة في المجتمع الفرنسي كطائفة «مون» مثلاً. وهي ذات أهداف تجارية مبتذلة، ولكنها استطاعت أن تغري الكثير من شباب العائلات إلى درجة أنها أصبحت تشكل خطراً على العائلات الفرنسية التي لم تعد تستطيع استرداد أبنائها أو بناتها منها...

أركون: بالطبع. وهذه الحجة تقوي من موقفي ومن انتقادي لهذا البتر الثقافي الذي حصل في أوروبا وأعطى الأولوية فقط للثقافة العلمية والتطور المادي والتكنولوجي. بالطبع فهذا شيء ممتاز ورائع ويشكل نجاحاً حقيقياً للحضارة الأوروبية الحديثة (انظر مثلاً التقدم الهائل الذي تحقق في مجال الطب، هذا لكيلا نذكر غيره). ولكنه ليس كافياً. لقد أهملت هذه الحضارة البعد الروحي، أو البعد الثقافي والتاريخي للأديان. فبما أنه لا توجد ثقافة دينية، أي ثقافة تهتم بدراسة تاريخ الأديان وكيفية نشوئها وتطورها ووظائفها في المجتمع، فإن الناس يضلون الطريق، ويذهبون إلى أي مكان لإشباع حاجياتهم الروحية. وللأسف فإنهم يقعون فريسة لهذه الطوائف الغريبة المنتشرة كالفطر في أوروبا وأميركا، ويقعون في أحابيل الشعوذات والقادة المغامرين والدجالين الذين يصلون بأتباعهم إلى حد إقناعهم بالانتحار الجماعي!... وهذا ما حصل في أميركا مؤخراً. وبالتالي فإن أكثر المجتمعات البشرية تطوراً من الناحية العلمية والتكنولوجية تشهد أكثر الظواهر جنوناً ولاعقلانية أيضاً. ومثل هذه الظواهر تدفعنا للتأمل والتفكير العميق في بنية الحضارة الحديثة وضرورة إعادة التوازن إليها. فالحضارة مادة وروح وليست فقط مادة تستهلك بعضها بعضاً. هذه هي إحدى نتائج الثورة الفرنسية التي تفاقمت أكثر فأكثر على يد ايديولوجيا الجمهورية الثالثة، أي الجمهورية الوضعية المتطرفة. ومن المعلوم أن الوضعية كانت هي ايديولوجيا القادة الفرنسيين طيلة أجيال متعاقبة. والوضعية مفيدة من الناحية العلمية، ولكن إذا ما دفعنا بها إلى حدها الأقصى تحولت إلى ايديولوجيا علموية مغلقة وقومية بشكل زائد عن الحد. ينبغي ألا ننسى أن ظاهرة الفتوحات الاستعمارية قد ازدهرت في ظل الجمهورية الثالثة. وقد زادت الحروب مع المانيا من حدة هذا التطرف القومي الفرنسي بطبيعة الحال. صحيح أن الجمهورية الثالثة هي التي أسست العلمنة وعممت المدرسة المجانية على كافة المواطنين، ولكنها هي أيضاً التي أعطت نقطة الانطلاق للفتوحات الاستعمارية. وهنا

تكمن نقطة ضعف عقلِ التنوير. فلم يُستخدَم فقط من أجل التحرر من الخرافات القديمة والعقلية القروسطية، وإنما استخدم أيضاً من أجل الهيمنة على الشعوب الأخرى. وهذه مسألة فلسفية عويصة لن ندخل في متاهاتها هنا. يكفي أن نحيل إلى كتابات كبار المفكرين الأوروبيين الذين قاموا بنقد الحداثة (مدرسة فرانكفورت المتمثلة أساساً بهوركهايمر، أدورنو، يورغين هابرماز، ميشيل فوكو، آلان تورين... الخ).

هاشم صالح: أريد أن أنتقل بك إلى موضوع آخر وأسألك: ما هو دور الامبراطورية العثمانية في تخلف العرب والمسلمين بشكل عام؟ بعضهم يعتبرها سبب الانحطاط الذي نعاني منه حتى الآن...

أركون: الأمور أكثر تعقيداً من ذلك. بالطبع فإنهم قد لعبوا دوراً في هذا الانحطاط لأن الحكومة العثمانية كانت حكومة قمعية استبدادية. وكانت استغلالية أيضاً لأنها كانت تجبي الضرائب الباهظة من مختلف الأقاليم: من سورية، والعراق، ولبنان، وليبيا، والجزائر... الخ. ولكن سبب الانحطاط أعمق من ذلك وأقدم من حيث الزمن. فهذه المجتمعات المذكورة كانت قد فقدت قوتها وعصارتها عندما احتلها العثمانيون. كانت قد دخلت في مرحلة انحطاط القوى وخور العزائم قبل مجيئهم. ولم تعد تنتج تاريخها الخاص بشكل حيوي (ديناميكي). يمكن أن نعود بالانحطاط إلى لحظة سقوط بغداد على يد المغول عام ١٢٥٨، بل وحتى قبل ذلك التاريخ. فالحضارة العربية الاسلامية كانت قد تعبت وانتكست بعد فترة صعود رائعة خصوصاً في القرنين الثالث والرابع للهجرة (أي التاسع والعاشر الميلاديين). لم تعد المجتمعات العربية والاسلامية تنتج الحركات الثقافية والفكرية المهمة. كانت قد دخلت في مرحلة التكرار والاجترار، أي تكرار ما أبدعه القدماء، دون إضافة تذكر. لذلك دعيت هذه العصور بعصور الانحطاط، وأنا أدعوها بعصور المحافظة على القيم، أو بالعصر السكولاستيكي (أي المدرساني التكراري). وهكذا جاء العثمانيون لكي يحتلوا مجتمعات متعبة، جفّ فيها نبض الحياة. وكانوا يحكمون هذه المجتمعات من بعيد، من اسطنبول، ولا يعرفون دائماً ماذا يحصل فيها، ولا يهمهم ذلك. صحيح أنهم لم يساعدوا هذه المجتمعات على النهوض والحركة، ولم يشجعوا الحركات الثقافية، ولكن لا يمكن القول بأنهم هم السبب المباشر في الانحطاط. هناك أسباب داخلية على هذه المجتمعات ذاتها، وهي السبب في الانحطاط. كل بلد له أسبابه الداخلية، سورية، العراق، الجزائر... الخ. وهذه الأسباب أو العلل أو البنى الداخلية هي التي حبَّذت العودة إلى العصبيات القديمة: كالعصبية العشائرية أو الطائفية أو المذهبية أو العائلية البطريركية... الخ. كما شجعت على العودة إلى الثقافة السابقة على الاسلام في

مختلف هذه المجتمعات العربية والاسلامية. ولما كانت الحكومة العثمانية بعيدة ولا تهتم بما يحصل في هذه المجتمعات (كل ما يهمها كان جبي الضرائب) فإن هذه المجتمعات عادت إلى بنياتها العتيقة السابقة. وأما العلماء من رجال الدين فقد ارتبطوا بالسلطة الرسمية العثمانية كما هي عادتهم دائماً، وخلعوا عليها المشروعية ونالوا منها الامتيازات...

هاشم صالح: يرافق الموجة الأصولية السائدة حالياً انتعاش العصبيات الطائفية والمذهبية في منطقة الشرق الأوسط بشكل خاص. كيف تفسر هذه الظاهرة؟

أركون: هذا أمر طبيعي ضمن الظروف الحالية، وله أسباب عديدة ومعقدة نذكر من بينها: حقيقة أنهم هم أيضاً حذفوا تاريخ الأديان من التعليم المدرسي والجامعي.

هاشم صالح: كيف؟ إن الدين يدرس عندنا على كافة المستويات، وهناك مادة تدعى التربية الدينية...

أركون: لا، لا. لا أقصد ذلك. هذا تعليم قروسطي، مذهبي وطائفي للدين. وليس تعليماً تاريخياً حديثاً. ينبغي أن تفهم موقفي جيداً، وسوء التفاهم ناتج عن سوء الفهم. أنا لا أدعو لإعادة التعليم العقائدي (أو الدوغمائي) القديم إلى المدارس الفرنسية المعلمنة! أنا لا أدعو للعودة إلى الوراء... أنا أدعو فقط إلى إدخال مادة تاريخ الأديان المقارن والانتربولوجيا الدينية: أي دراسة الدين كظاهرة انتربولوجية (أو انسانية) لا يمكن أن يخلو منها أي مجتمع بشري، فقيراً كان أم غنياً، متخلفاً كان أم متقدماً. فظاهرة التقديس موجودة في كل المجتمعات وفي كل العصور، وإن اختلفت أشكال تجلياتها. وهذا شيء مختلف تماماً. فالتعليم التقليدي للدين يغذي النزعة المذهبية والطائفية بين الطلاب، ويشعل الفتنة في المجتمع. وهذا ما قضت عليه الثورة الفرنسية عندما أطاحت بالنظام القديم.

هاشم صالح: وبالتالي فقد كان عملها ايجابياً...

أركون: بالطبع كان ايجابياً. من قال لك بأني أقول العكس؟! مرة أخرى أرجو أن يفهم موقفي بدقة. فقد شوهت مواقفي بعد قضية رشدي وتصريحاتي إلى جريدة «اللوموند» الفرنسية، بل واتهمني البعض بأني مسلم أصولي!... كل ما أردت قوله هو أن هناك فجوة زمنية هائلة تفصل بين المجتمعات الاسلامية والمجتمعات الأوروبية ولا يمكن ردمها في ظرف عشر سنوات أو عشرين سنة. وبالتالي فإني أستنكر هجمة وسائل الاعلام الغربية على الاسلام والمسلمين واستخدام قضية رشدي من أجل تشويه

تراث ديني طويل عريض، ثم من أجل ترسيخ الأحكام السلبية المسبقة ذاتها عن الاسلام والمسلمين. هذا كل ما أردت قوله في تصريحاتي تلك، وهذا لا يعني أني مضاد للحداثة والتطور والعلمنة والحرية وحقوق الانسان والديمقراطية!!... بل إني أعتبر اقتناص الحرية الدينية وبقية الحريات الديمقراطية بمثابة المهمة الكبرى المطروحة على المجتمعات العربية والاسلامية خلال الأربعين أو الخمسين سنة القادمة. وسوف تنتزع هذه الشعوب حرياتها مثلما انتزعت الشعوب الأوروبية حرياتها. فالتنوير لا ينبغي أن يكون حكراً على أوروبا.

مرة أخرى أقول بأني لا أدعو إلى عودة التعليم العقائدي القديم أو ما يدعى باللغة الفرنسية (le catéchisme). هذا أمر محال. أما علم تاريخ الأديان، كما أتصوره، فيقف موقفاً حيادياً من كل الأديان والمذاهب والطوائف. إنه يرتفع فوقها جميعها، ويتخذ مسافة نقدية متساوية عنها، ولا يفضل بشكل مسبق هذا الدين على ذاك، أو هذا المذهب على ذاك كما يفعل «المؤمنون» التقليديون المنغلقون داخل أديانهم ومذاهبهم. فالمؤرخ الحديث رجل مسؤول عن الموضوعية التاريخية ولا يمكنه أن يلقي الكلام على عواهنه أو أن يتلقى كلام القدماء كما هو دون مناقشة أو تمحيص. ولكن النظرة التقليدية العتيقة عن الدين الاسلامي (وعن مذاهبه وطوائفه) راسخة في النفوس ولا يمكن زحزحتها بسهولة. بل إنها تحولت بعد القرن الثالث عشر الميلادي (أي السابع الهجري) إلى جواهر ثابتة لا تناقش ولا تمس. أصبح السني والشيعي والاباضي متمايزين عن بعضهم بعضاً حتى لكأنهم ينتمون إلى أديان مختلفة! أصبحوا أبعد عن بعضهم بعضاً من الصين!... هذا في حين أننا نعلم جيداً أنهم ينتمون إلى الأصل نفسه والجذر نفسه والتاريخ نفسه والدين نفسه. ولكن كلٌ منهم سلك تأويلاً مختلفاً للقرآن، وشكل كتباً متمايزة للحديث، وألف عشرات الكتب العقائدية التبجيلية التي تدافع عن مذهبه وتهاجم بقية المذاهب الأخرى. ثم تداخل كل ذلك بعوامل الصراع على السلطة كما حدث في الأديان الأخرى ومن بينها المسيحية. وهكذا تشكلت داخل الاسلام نفسه أنظمة لاهوتية تنفي بعضها بعضاً، وتنبذ بعضها بعضاً. وأصبح كل مذهب يعتقد أنه يمثل الاسلام الصحيح والمستقيم، وغيره في النار. وزاد الجهل والتخلف والانحطاط من حدة هذه النزعة، بل أدى إلى ترسيخها في العقول والنفوس. ولا تزال هذه النزعة المذهبية الضيقة تسيطر علينا منذ عصر الانحطاط وحتى اليوم. ولكن ينبغي أن نعلم أن الأمور لم تكن كذلك في العصر الكلاسيكي، عصر الابداع والانتاج. صحيح أن الانشقاقات المذهبية قد ظهرت بشكل مبكر في الاسلام، بل سالت الدماء من أجلها بين مختلف الفرق، ولكن باب النقاش والاجتهاد

ظل مفتوحاً حتى أواخر القرن الرابع الهجري. ولم يكن التمايز بينها قطعياً أو حدياً أو جوهرانياً إلى هذه الدرجة كما حصل فيما بعد. فيما بعد انفصلت عن بعضها كلياً وتحولت إلى انغلاقات ثبوتية صلبة لا تقبل النقاش وقامت بينها الحواجز والجدران. ولذلك أقول بأن تحرير الاسلام من النزعة المذهبية الضيقة تتطلب منا الحفر الأركيولوجي عن **تاريخية** كل واحد من هذه المذاهب. ينبغي أن نطرح أسئلة من نوع: متى تشكل المذهب السني لأول مرة؟ وضمن أية ظروف اجتماعية ـ تاريخية ـ سياسية ـ عقائدية؟ متى تشكل الاسلام الشيعي؟ متى تشكل الاسلام الخارجي (أو الإباضي)؟... الخ. بعد أن نكشف عن تاريخية المذاهب نستطيع أن نربطها باللحظة ـ الأصل التي تفرعت عنها: أي لحظة القرآن والنبوة والاسلام الأولي. وعندئذ نكتشف وحدتها وقرابتها فيما وراء الاختلافات الظاهرية أو السطحية التي تكاد تطغى على كل شيء. وأنا لا أهدف من وراء ذلك إلى اقامة مصالحة عاطفية بين المسلمين على الرغم من أهمية هذه النقطة. وإنما أهدف إلى شيء أبعد وأعمق وأجل فائدة. إني أهدف في نهاية المطاف إلى تحرير الوعي الاسلامي من كل التصورات المفرطة في الذاتية والنزعة التبجيلية والوعي الخاطىء الذي سيطر عليه طيلة قرون وقرون. أهدف إلى تنمية الحس التاريخي لكي يحل تدريجياً محل الوعي الأسطوري الذي يهيمن على هذا الوعي من أقصاه إلى أقصاه. وهذا ما تبرهن عليه الأحداث الجارية حالياً في كل المجتمعات الاسلامية والعربية.

هاشم صالح: ولكنك تقول بأنه تنقصنا وثائق مهمة جداً كانت قد ضاعت أو أُتلفت، وبالتالي فمن الصعب جداً أن نعرف ما جرى في العصر الاسلامي الأول بشكل تاريخي دقيق...

أركون: نعم. لأن كتب التاريخ الاسلامي ابتدأت تُكتَب بعد قرن كامل من عهد النبي. وعندما كتب تاريخ الاسلام فإن المؤرخين كتبوه داخل السياق الايديولوجي للسلالة الأموية أولاً، ثم العباسية ثانياً. وبالتالي فإنهم كانوا متأثرين بالجو الجدالي والصراع السائد آنذاك بين مختلف الفرق الاسلامية. وبالتالي فلم يكن هدفهم تقديم صورة موضوعية دقيقة عما حصل بالفعل قبل مائة سنة (أي في عهد النبي والقرآن والخلفاء الراشدين من بعده). وإنما كان هدفهم الإسهام في تشكيل رؤيا أسطورية (أي مثالية ـ عذبة) عن الفترة النبوية والعصر الأول، أي تحويلهما إلى لحظة تدشينية ـ أسطورية، تماماً كما تفعل الحركات الاسلاموية والأصولية اليوم. ولكن مع فارق واحد بينهما هو أن كتب العصور الأولى كانت أقرب إلى حقيقة الواقع من التصورات الايديولوجية الصمَّاء التي تقدمها الحركات الحالية. فالطبري كان قريباً من عصر النبوة،

وكان تاريخه ينضح بشكل مباشر أو غير مباشر بحقيقة ما جرى. أما الحركات الحالية فلم تعد لها أية علاقة بالتاريخ! وإذن فهذا التحوير للتاريخ ليس حديث العهد، وإنما يعود إلى زمن قديم جداً. ومن هنا صعوبة تغييره أو زحزحته وتقديم رؤيا تاريخية حقيقية عن عصر النبوة وبدايات الاسلام. يضاف إلى ذلك عامل أساسي جداً هو أن الدولة الأموية قد **صادرت** الاسلام لصالحها وشكلت ايديولوجيا كاملة للتبرير أو للتسويغ: أي لخلع المشروعية عليها. وقد ساهم في تشكيل هذه الايديولوجيا التي تلبست بلباس التيولوجيا (أو اللاهوت) معظم المؤرخين والفقهاء والمتكلمين الذين أرادوا أن يحظوا برضى السلطة الجديدة. أما الآخرون الذين رفضوا القيام بهذا الدور فقد استُبعِدوا أو نُبِذوا أو أُسكتوا بشكل أو بآخر. بهذا المعنى يمكن القول بأن التيولوجيا المتشكلة ليست إلا عبارة عن ايديولوجيا مقنَّعة. وإذن فهناك صراع بين الرؤيا التاريخية/ والرؤيا الأسطورية، أو بين الرؤيا الواقعية/ والرؤيا التبجيلية والايديولوجية. وهذا الصراع ليس حكراً على تاريخ الاسلام، وإنما حصل الشيء ذاته في المسيحية. ونحن نعلم كم عانى المفكرون الأوروبيون الأحرار عندما أرادوا تقديم رؤيا تاريخية عن المسيحية البدائية وشخصية يسوع المسيح. فقد غطت الرؤيا التبجيلية أو الأسطورية على شخصية يسوع الناصري إلى درجة أننا لم نعد نستطيع التوصل إلى الحقيقة التاريخية إلا بعد جهد جهيد (هذا إذا ما استطعنا أن نتوصل). وهذا ما قام به البحث التاريخي ـ الفللوجي في أوروبا طيلة القرن التاسع عشر كله. (انظر بهذا الصدد مثلاً كتابات رينان عن تاريخ المسيحية البدائية أو شخصية «يسوع». وقد أثار رينان ضجة كبيرة في الأوساط الكاثوليكية المحافظة عندما نشر بحوثه التاريخية بل وتعرض للفصل من منصبه في أعلى مؤسسة علمية فرنسية: الكوليج دوفرانس). وإذن فالعملية ليست سهلة على الاطلاق. وسوف تحصل معارك كبيرة في المجتمعات الاسلامية قبل أن تنبثق الحقيقة التاريخية من تحت ركام (أو أنقاض) النظرة التبجيلية أو التقديسية المرسخة على مدار القرون. وهنا يكمن الرهان الأكبر للأحداث الجارية اليوم، ولما سيجري خلال الأربعين أو الخمسين سنة القادمة. ولهذا السبب فعندما نقرأ المؤرخين المسلمين القدماء (كالطبري مثلاً) فينبغي أولاً وقبل كل شيء أن نقوم بعملية غربلة نقدية له لكي نكشف عن الجانب التحويري أو الأسطوري في كتاباته، وذلك قبل أن نستطيع استخدامه كوثيقة تاريخية من أجل معرفة الماضي. وهذه الغربلة النقدية تتم عن طريق استخدام أحدث مناهج التمحيص التاريخي. هذا يعني أنه لا يمكن استخدامه بكل براءة كما هو، وإنما ينبغي فرز الجانب التهويلي أو الايديولوجي فيه عن الجانب الواقعي والتاريخي المحض. هذا يعني أيضاً أن الصورة الحقيقية لبدايات

الاسلام تستعصي علينا حتى عندما نستخدم المؤرخين القدماء القريبين من عصر النبوة. فما بالك إذا ما استخدمنا الصورة اللاتاريخية المحضة التي يشيعها المسلمون المعاصرون؟!... وبالتالي فإننا نجد أنفسنا مضطرين إلى افتراض الفرضيات المتعددة وغير المؤكدة حول تلك الفترة الحاسمة من تاريخ الاسلام، وذلك من أجل التوصل إلى صورة تقريبية عنها. نقول ذلك وبخاصة أن الكثير من الوثائق التاريخية الأساسية قد ضاعت على الطريق أو أتلفت نتيجة الصراع اللاهوتي والسياسي الحامي بين مختلف الفرق والمذاهب. وإذن فإن العامل السياسي قد لعب دوراً كبيراً - بل وحاسماً - في تشكيل التراث ونشره: سواء أكان هذا التراث تأريخاً، أم تفسيراً، أم حديثاً نبوياً، أم فقهاً، أم علم كلام... الخ. وكان المذهب المنتصر في فترة ما وبيئة ما يفرض نفسه بصفته المذهب الاسلامي الصحيح والوحيد، وما عداه هرطقة وانحراف. وعن طريق القوة المسلحة كان الناس يخضعون ويطيعون. ثم مع مرور الزمن والقرون يترسخ المذهب وكأنه يمثل فعلاً كل الاسلام (وهذا ما دعوته بالتراث المبتور والباتر، أي التراث الذي يحذف جزءاً من نفسه لكي يركز على جزء واحد فقط). انظر ما حصل في ايران الشيعية حيث نجد أن الأقلية السنية بحاجة دائماً إلى تبرير نفسها بالقياس إلى التراث الشيعي المهيمن. وانظر ما حصل في البلدان العربية السنّية التي تجد المذاهب الشيعية والإباضية نفسها فيها وهي بحاجة دائمة لتبرير ذاتها أمام الخط السنّي المهيمن. وهذه هي طبيعة الأمور. فالتاريخ لا يرحم. التاريخ يكتبه المنتصرون لا المهزومون. ولو كتبنا التاريخ من وجهة نظر المهزومين لخرجنا بصورة أخرى مختلفة تماماً عن الصورة الرسمية الشائعة والمكرسة في الكتب المدرسية. وهذا ما تفعله المدرسة التاريخية الفرنسية أحياناً عندما تنظر إلى التاريخ من جهة المنتصرين والمهزومين على السواء، أي تنظر إلى الوجه/ والقفا، أو السلطة/ والمعارضة بالدقة نفسها والموضوعية نفسها. فتاريخ البروتستانت مثلاً لم يعد يكتب من وجهة نظر الكاثوليك كما كان يحصل في الماضي، أي من وجهة نظر سلبية جداً، وإنما أصبح يكتب من وجهة نظر موضوعية لا تؤيد مسبقاً ولا تدين مسبقاً. بمعنى آخر لقد توصلت المجتمعات الأوروبية المتقدمة إلى كتابة التاريخ من وجهة نظر ديمقراطية تعددية: أي من وجهة نظر تهدف أولاً وقبل كل شيء للتوصل إلى الحقيقة التاريخية في كليتها الموضوعية. ولم تعد تحذف شيئاً من تاريخها أو تبتره لسبب لاهوتي أو ايديولوجي كما كان يحصل في السابق. والسبب هو أنها أصبحت قوية واثقة من نفسها، ولم تعد مشروعيتها قائمة على المذهبية الدينية. هذا هو التقدم، وهذه هي ثماره اليانعة الطيبة. فمتى سنتوصل إلى ذلك في المجتمعات العربية أو الاسلامية؟ هذه مسألة أجيال وعمل متراكم ونضال طويل.

هاشم صالح: لي سؤال أخير عن التعريب. أنت تتحدث أحياناً عن التعريب الديماغوجي أو المتسرع. ماذا تقصد بذلك بالضبط؟

أركون: فيما يخص هذه المسألة ينبغي التمييز بين شيئين أساسيين، أولاً: التعريب بصفته أداة سياسية للتوحيد القومي أو الوطني. وثانياً: التعريب كمشكلة تقنية أو علمية. فعلى المستوى الأول استخدم التعريب لتوحيد مجتمعات لم تكن موحدة أو منسجمة غدية الاستقلال. وهذا ما ينطبق على الجزائر مثلاً. ففي عام ١٩٦٢ كانت لا تزال في الجزائر مناطق كبيرة غير معربة، أي مناطق تتحدث البربرية ولا تعرف إلا مبادىء بسيطة من العربية (من أجل تأدية الصلاة والشعائر الدينية في الغالب). وقد أرادت الحكومة الجزائرية آنذاك أن توحد الأرض الوطنية كلها وتشكل أمة واحدة منصهرة ومنسجمة مع لغة واحدة. وهذا ما فعلته الحكومة الفرنسية بعد الثورة مثلاً. فقد أرادت القضاء على اللغات الاقليمية لمناطق البريتاني والباسك وكورسيكا... الخ، وتعميم الفرنسية على كل الأرض الوطنية. وإذن فقد استخدم التعريب هنا لتحقيق هدف سياسي. وأنا لا أناقش هذه المسألة، فهي من اختصاص الدولة. الشيء الذي أناقشه عندما أتحدث عن التعريب هو المسألة التقنية واللغوية أو الفكرية المحضة. فعندما عُمّم التعريب على المدارس والجامعات لم تكن هناك سياسة لغوية متماسكة ومنسجمة. وهذا ما أدينه عندما أتحدث عن التعريب الديماغوجي. فقد كان التعريب متسرعاً جداً أولاً. وكان يشمل بعض مراحل التعليم دون المراحل الأخرى (وبخاصة العليا). فالطالب يدرس العلوم الطبيعية باللغة العربية في الثانوي مثلاً، ثم ينتقل إلى الجامعة لكي يدرسها باللغة الفرنسية! وإذن فقد كان هناك ارتجال في عملية التعريب. يضاف إلى ذلك أن الدولة لم تقم بتشكيل فرق للبحث العلمي تكون مؤلفة من الاختصاصيين في العلوم اللغوية والألسنية من أجل مراقبة إيقاع الترجمات، وكذلك مراقبة نوعية الكتب المدرسية ومستواها. لماذا هذه المراقبة اللغوية؟ لكي يكون التعليم المعطى للطلاب في المدارس الابتدائية والثانوية والجامعات منسجماً ومتماسكاً ويعكس **المضامين الحديثة للفكر** في اللغة العربية. كل هذا العمل لم ينجز. ولأنهم لم ينجزوه فإنهم وفّروا الشروط لتعميم لغة عربية تقليدية شجعت على ظهور الحركات الأصولية والسلفية التي نشهدها اليوم. فاللغة العربية المعمّمة بتسرع في المدارس والجامعات كانت بعيدة عن شيئين أو مستويين أساسيين: **أولاً**، عن اللغة العربية الكلاسيكية التي تمثّلت أو هضمت الفكر والفلسفات والعلوم في وقتها وبلغت من النضج حداً كبيراً. ولكنها لم تدرس في الجزائر ولا في غير الجزائر بحسب علمي. من يدرس نصوص ابن رشد؟ أو الفارابي؟ أو ابن خلدون؟ أو مسكويه؟ أو انتاج العلماء العرب الكبار؟

كم هو عدد الطلاب الذين يعرفون اللغة المفهومية والفلسفية للجاحظ، والتوحيدي، وأبي سليمان المنطقي، والبيروني، وابن سينا، والمعري... الخ؟، **وثانياً**، فقد كانت هذه اللغة المعمَّمة بعيدة عن الحداثة العلمية والفكرية التي استمرت أوروبا في انتاجها طيلة الستينات والسبعينات والثمانينات.. أنت تشتغل في الترجمة: فهل تستطيع أن تقول ما هو عدد الكتب الفلسفية أو الابستمولوجية أو العلمية أو التاريخية أو الاجتماعية أو الانتربولوجية التي ترجمت إلى العربية طيلة الأربعين عاماً الماضية؟ وما هو مستوى هذه الترجمة ودرجة جودتها إن وجدت؟

هاشم صالح: بالطبع، يوجد تقصير كبير في هذا المجال. وقد قدمت قبل سنتين في مهرجان «أصيلة» مداخلة مطولة عن موضوع الترجمة وركزت فيها على عدة محاور أساسية: محور يخص تاريخ الأديان وعلم اللاهوت، ومحور يخص الابستمولوجيا أو فلسفة العلوم، ومحور يخص الفلسفة الأوروبية، الكلاسيكية والمعاصرة، ومحور يخص علم الاجتماع والانتربولوجيا، إلخ. وذكرت أكثر من مائتي مرجع وطالبت بترجمتها فوراً لتغذية لغتنا العربية بالمصطلحات والمنهجيات والأفكار الجديدة. وقد لاقت المداخلة استحساناً واهتماماً من قبل البعض. ولكن الاهتمام شيء والتنفيذ شيء آخر. فالتنفيذ يتطلب فرق عمل عديدة ومراكز بحوث وترجمة متخصصة في مختلف الدول العربية. ولكن لا سميع لمن تنادي... (يجد القارىء نص المداخلة بشكل كامل في نهاية هذا الكتاب).

أركون: بالطبع، هذا كله ضروري، ولا بد منه من أجل تحديث اللغة العربية. لكي أوضح فكرتي السابقة أقول بأن المعجم اللغوي والفكري العربي الكلاسيكي مجهول من قبل الطالب الجزائري المعاصر (لكيلا أذكر غيره). أعطه نصاً للفارابي أو لابن رشد أو لمالك بن أنس وقل له أن يقرأه ويفسره ويدخل إلى أجوائه تجده عاجزاً عن ذلك. وكذلك الأمر فيما يخص المعجم المصطلحي والفكري للحداثة الأوروبية فهي شبه مجهولة تماماً من قبل جماهير غزيرة من الطلاب، بل وأحياناً من الأساتذة. عندما نقول هذا الكلام فإننا لا نهاجم العربية ولا نرفضها كما يزعم بعض الايديولوجيين الذين لا يفعلون شيئاً يذكر لخدمة اللغة العربية.

هاشم صالح: لو تم تحديث العربية وجعلها لغة علمية وفكرية قوية كما كانت عليه في العصر الكلاسيكي، أو كما هو عليه حال الفرنسية والانكليزية اليوم، أما كان التعريب قد قبل بسهولة أكثر؟

أركون: بالطبع. لو نجح عرب المشرق تحديثهم لساعدوا المغرب على إنجاز تحديثهم. ولكن للأسف الشديد لا نستطيع القول بأن الدول العربية المشرقية قد نجحت كثيراً

في هذا المجال حتى الآن. صحيح أنهم يتكلمون العربية بطلاقة وسهولة أكثر من المغاربة نظراً لأسباب تاريخية معروفة. ولكن أين هو العلم الحديث في اللغة العربية؟ أين هي الفلسفة العربية؟ أين هو علم النفس العربي؟ أين هو علم الأديان باللغة العربية؟ باختصار شديد: أين هو الفكر العربي الحديث؟ وهل نستطيع أن نتحدث عن وجود فكر عربي حديث ومسؤول الآن؟ أين هي مراكز البحوث العلمية العربية التي يمكن القول بأنها تضاهي مراكز البحوث في العالم؟ وإلى متى سيتم تأجيل تأسيسها... هذه هي الأسئلة التي ينبغي أن تطرح في الساحة الثقافية العربية بدلاً من تلك الثرثرة الفارغة والايديولوجية عن عظمة العرب والعروبة. ذلك أن التعلق الحقيقي بلغة ما أو بثقافة ما لا يقاس بحجم الشعارات الايديولوجية الطنانة، وإنما يقاس بمدى الخدمة الفعلية التي نقدمها لهذه اللغة وتلك الثقافة.

تم تحرير هذا النص باللغة العربية

من قبل هاشم صالح، باريس في ١٩٩٤/٦/٢٨

محمد أركون

هاشم صالح

الترجمة ومستقبل الفكر العربي(*)

هاشم صالح

أصبح واضحاً لكل ذي عينين أن مشكلتنا ـ نحن العرب والمسلمين الحاليين ـ هي في العمق مشكلة فكرية وأكاد أقول روحية. أقصد بأن الروح العربية ـ الاسلامية قد أصيبت في الصميم. لقد علاها الصدأ من كثرة التكرار الاجتراري والعطالة الذاتية والنوم على التاريخ. فالصدام المُرَوِّع الحاصل بيننا وبين الغرب منذ أكثر من قرن ونصف القرن، والذي تكثّف في العشرين سنة الأخيرة بشكل خطير، ليس فقط من أجل البترول وتصدير السلع المصنَّعة إلى أسواقنا (على الرغم من أهمية هذا العامل) وإنما هو يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير. إنه صدام بين نظامين ثقافيين تفصل بينهما هوة عميقة تمنع كل تواصل روحي أو ثقافي. ولذلك فالحوار العربي ـ الأوروبي يشبه حوار الطرشان، ولا ينتظر منه شيء كثير في الظروف الحالية. إنه يكتفي بالتناول السطحي للقضايا السياسية والاقتصادية ونادراً ما ينزل إلى مستوى العمق لكي يتناول مسألة القيم العليا التي تؤسس المجتمع أو التي يؤسس المجتمع نفسه عليها. وعندما تحتج على ذلك أمام الأوروبيين يقولون لك بأنه لا مجال للحوار من هذه الناحية لأن قيمنا غير قيم الإسلام. فنحن شيء وهو شيء آخر. نحن نؤسس مجتمعنا على قيم العلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان، وعالم الاسلام له «قيمه الدينية الخاصة» التي لا تعترف بذلك، وبالتالي فلا داعي لفتح هذا الموضوع بيننا وبينه، وإشعال الخلافات في كل مرة، أو فتح الجروح...

(*) بحث قدم في ندوة أصيلة عن «الترجمة» (١٢ ـ ١٥) آب/ اغسطس ١٩٩٢.

لكن الشخصيات الغربية التي تقول هذا الكلام (وهي عموماً من الاتجاه اليميني) تنسى أو تتناسى أن المجتمعات الأوروبية كانت هي أيضاً محكومة من قبل اللاهوت الديني حتى عصر التنوير على الأقل. وبالتالي فإن المسافة الزمنية الفاصلة بين تطور المجتمعات الأوروبية وتطور المجتمعات العربية الاسلامية تبلغ قرنين من الزمن (**القطيعة الابستمولوجية** أو المعرفية حصلت في القرن الثامن عشر على يد فلاسفة التنوير، أما **القطيعة السياسية** مع العالم القديم فقد حصلت على يد الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر، أما تشكيل المؤسسات الحديثة وترسيخ العلمنة وتشكيل المجتمع المدني على أسس جديدة فقد تطلب إنجازه أكثر من قرن بعد الثورة، أي حتى عام ١٩٠٥ وفصل الكنائس عن الدولة واعتبار المواطن مواطناً بغض النظر عن مشروطيته السوسيولوجية أو العرقية أو المذهبية).

كل هذه التطورات التي حصلت في أوروبا، والتي تعتبر فرنسا مخبراً نموذجياً لها، استغرقت قرنين من الزمن وشكلت ما يدعى بالحداثة أو بالقيم الجديدة للحداثة. ومنذ ثلاثين أو أربعين عاماً يحاول الفكر الأوروبي أن يقوم بعودة نقدية على ذاته وأن يراجع هذه الحداثة التي أصبحت كلاسيكية أو وضعية جافة أو عرقية مركزية أكثر مما ينبغي. وقد دفعته للقيام بهذه المراجعة الشمولية للعقل الكلاسيكي تجربة الاستعمار والحربان العالميتان وظاهرة الفاشية والنازية والمجازر الكبرى الوحشية التي رافقت ذلك.

وهكذا ظهرت مدرسة فرانكفورت في المانيا أو حركة الفكر الجديد في فرنسا من أجل نقد العقلانية الكلاسيكية التي لم تستطع منع أوروبا والغرب عموماً من الوقوع في وهدة الفاشية ونزعة الاستعمار البغيضة ونزعات التطرف. هذا مع العلم أنه كان من المتوقع أن يؤدي عصر التنوير إلى ذلك وينقذ أوروبا نهائياً من ظلام العصور الوسطى والعقلية الهمجية القائمة على استخدام القوة والمضادة للحضارة والرقي. ولكن عصر التنوير انحرف عن مساره الصحيح أو قل حُرِف عن مساره الصحيح لكي يتحول إلى عقل مهيمن يستخدمه الغرب للسيطرة على العالم وتنفيذ أغراضه ومصالحه الأنانية.

كل هذا المسار الطويل العريض غير معروف حتى الآن بشكل جيد في لغتنا العربية. ومن هنا سر النفور والكره الحاصل بيننا وبين الغربيين. فالجهل يؤدي إلى العداء لأن الانسان عدو ما يجهل. فهم يجهلوننا ونحن نجهلهم. وهم يصدموننا ونحن نصدمهم. أقول ذلك على الرغم من كل تلك الجهود التي بذلها المفكرون العرب (من مسلمين ومسيحيين) منذ عصر النهضة وحتى اليوم للتعريف بأوروبا وحضارتها وعلومها. إلا أنه لم تحصل حتى الآن ـ بحسب علمي ـ محاولة مستمرة

ومنتظمة وشاملة لتقديم أمهات الكتب الفكرية الغربية إلى الساحة الثقافية العربية. فنحن نعتقد أننا نعرف أوروبا ونفهم ما هي بمجرد أن نقوم بجولة سياحية فيها. ولكننا في الواقع لا نمتلك إلا صورة سريعة ومبتسرة، بل وفي معظم الأحيان، مشوهة عن منشأ أوروبا الحديثة بكل قيمها ومؤسساتها وأخلاقها. فالتخلف الذي نعاني منه لا ينحصر فقط في مجال التكنولوجيا كما يتوهم البعض، وإنما هو يخص الفلسفة والعلوم الانسانية بل والعلوم الدينية والروحية أيضاً. إن هذا النقص الذي يعاني منه الفكر العربي المعاصر قد أصبح صارخاً ويكاد لا يُحتمل. ونحن أمام خيارين: فإما أن نستقيل ونرفض أي تفاعل ثقافي مع الغرب بحجة أنه مادي، وثني، ملحد، علماني... الخ، وإما نتحمل مسؤوليتنا كمثقفين وكمترجمين وكأناس قادرين على التفاعل مع معطيات الحداثة والعصر بالشكل الذي يخدم مصلحة العرب ويساعدهم على الخروج من المأزق المخيف الذي وقعوا فيه. هذا هو السؤال المركزي. إن الموقف الأول يؤدي إلى الخروج من التاريخ بكل بساطة، إنه يؤدي إلى عكس النتيجة المرجوة منه. فبدلاً من أن يقوّي العرب والمسلمين، يضعفهم ويشُلُّهم عن الحركة، وبدلاً من أن يدعم مواقع اللغة العربية يضعفها ويقتلها لأنه يفصلها عن حركة العلم ويصبح من السهل تهميشها وغزوها في عقر دارها. إن حركة الترجمة ـ إذا ما تمت بشكل صحيح ـ هي التي ستولِّد لغة عربية حديثة قادرة على هضم المعارف والمصطلحات واستيعاب كل العلوم الحديثة كما فعلت في ماضيها المجيد. هذا شيء ينبغي أن يكون واضحاً، وإلا فالعواقب المترتبة على مواقف الرفض والجمود بحجة المحافظة على الذات التاريخية سوف تكون وخيمة فعلاً. ولم يعد أمامنا وقت كثير لكي نضيعه. فالهوة أصبحت واسعة جداً بين مستوى اللغة العربية ومستوى اللغات الأوروبية الحديثة. وهذه الهوة تتسع الآن أكثر فأكثر وبشكل متسارع ومخيف. وإذا لم نتدارك الأمر قبل فوات الأوان حصل ما لا تحمد عقباه. فالقارىء العربي أو الطالب العربي الذي يريد أن يستشير كتاباً في علم التاريخ ومناهجه، أو في علم الاجتماع، أو في علم النفس والتحليل النفسي، أو علم اللاهوت والدين، أو العلوم الابستمولوجية، لا يجد أمامه خيارات كثيرة، وأحياناً لا يجد مرجعاً واحداً مهماً باللغة العربية. وبالتالي فهو مضطر لأن ينصرف عن لغته العربية إلى اللغات الأجنبية الحية كالفرنسية والانجليزية لكي يطلع على المراجع الضرورية. وهكذا تتحول اللغة العربية شيئاً فشيئاً إلى لغة أدبية أو شعرية فقط. وهذا شيء خطير ينبغي تداركه في أسرع وقت ممكن.

ولذا فنحن نقترح، كمحاولة أولى لسد النقص أو مواجهة الوضع، أن تنهض حركة ترجمة واسعة تشبه إلى حد ما حركة الترجمة في العصر الكلاسيكي (الترجمة

عن اليونان: فلسفةً وطِباً وعلوماً..). وهذه الحركة يمكن أن تنقسم إلى ثلاثة أقسام أساسية:

الأول، الثورة اللاهوتية والدينية.

الثاني، التورة الابستمولوجية (أو العلمية الدقيقة).

الثالث، انطلاقة الفلسفة والعلوم الانسانية.

قد يستغرب المرء لكوني وضعت الثورة اللاهوتية في المقدمة، ولأني أعطيتها مكانة الأسبقية قياساً إلى كلتا الثورتين: الإبستمولوجية والفلسفية. في الواقع إن الإستغراب ناتج عن جهلنا بتاريخ أوروبا وتطورها الفعلي المتدرج. فنحن نعتقد أنها كانت دائماً علمانية، لادينية، مادية، إلحادية... الخ. كما تقول القوى المحافظة والايديولوجية عندنا. في الواقع إن هذه صورة لاتاريخية عن أوروبا. فإذا ما نظرنا إلى الأمور جيداً وجدنا أن الثورة اللاهوتية قد سبقت الثورة الإبستمولوجية أو رافقتها واحتضنتها. فلوثر سابق على غاليليو وديكارت. (لوثر ١٥٨٣ - ١٥٤٦)، غاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢)، ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠). والتحرير الروحي سبق التحرير المادي واحتضنه، ولذلك كان التطور الأوروبي منسجماً، متدرجاً، استيعابياً. كانت كل مرحلة تهضم حاجياتها والتحديات المطروحة عليها قبل أن تنتقل إلى مرحلة جديدة. وبالتالي فالإنتكاسة لم تكن واردة، أو أنها إذا ما حصلت كان يسهل الانتكاس عليها - أي تحييدها. (أفتح هنا قوساً وأقول بأن نظرية حرق المراحل التي سيطرت علينا في الفترة الماضية والتي ندفع الآن ثمنها غالياً هي نظرية مغامرة ولا إنسانية. فهي تريدنا أن نتجاوز ما لا يمكن تجاوزه بسرعة البرق وبدون هضم أو استيعاب، ولذلك فإن النكسة تكون مؤلمة وهائلة بحجم القفزة المغامرة. حذار من عسر الهضم فيما يخص العمليات التاريخية الكبرى، إنه أشد خطورة من عدم الهضم على الاطلاق. كل قفزة على المشاكل يدفع ثمنها غالياً فيما بعد. وكل تطور تاريخي لا يعبر عن حاجة داخلية أو لا يلبي حاجة فعلية داخلية يعتبر عبئاً لا معنى له. ولذلك فإني لا أشاطر بعض المثقفين العرب قولهم بأنه ينبغي القفز على إنجازات القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر ومتابعة أوروبا فقط بدءاً من القرن العشرين. يحصل ذلك كما لو أننا قادرون على فعله، أو لكأننا نحن والأوروبيين في مستوى واحد، أو لكأن نقطة الانطلاق واحدة. ثم يقولون لك: نحن نريد أن نتفاعل مع الحاضر لا مع الماضي، ما شأننا وما شأن الثورات السابقة. لماذا تريد أن تشغلنا بمعارك مضت وانتهت. نحن قادرون على تجاوزها دون خوضها. هذه أشياء تخص الغربيين ودينهم فقط، ولا علاقة لديننا بها...

يكفينا أن نقرأ الحداثة الحالية لكي نصبح حديثين. يكفينا أن نقفز على التاريخ لكي ندخل التاريخ من أوسع أبوابه... هذا كلام السهولة واللامسؤولية الفكرية. إنهم بذلك ينسون أن الحداثة الحالية هي وليدة **مسار** تاريخي طويل وبطيء، متردد وصعب، ولا يمكن فهمها بدون فهمه. فالمهم في هذا الصدد هو المسار أكثر من النتيجة. أقصد المسار الذي يؤدي إلى **تحرير الروح من عقالها**. الطريق إلى الوصول أهم من الوصول ذاته. وإذا ما قطعنا المسار بشكل صحيح نجحنا في حل العقدة المستعصية. هذا ما تعلمنا إياه التجربة العلمية والخبرة التاريخية.

I ـ الثورة اللاهوتية والدينية

نادراً ما يتطرق المثقفون العرب العلمانيون أو المحدثون لهذا الخط من البحث خشية أن ينعتوا بـ «الرجعية» أو بـ «التدين»! لكأن الاهتمام بالدين ودراسته دراسة علمية تاريخية تعني الرجعية أو العودة إلى الوراء! هذا مع العلم أن علماء أوروبا الكبار لا يأنفون من الخوض فيه وفي مسائله وقضاياه: قصدت بذلك خط علم الأديان ثم الفكر الديني بشكل عام. كما قصدت بشكل أكثر تحديداً: علم اللاهوت أو التيولوجيا، أي ما كان يدعى عند أسلافنا الكبار بعلم الكلام (إضافة إلى علم الفقه وإطلاق الفتاوى الشرعية). وهو علم ينبغي ألا نستهين به وبخطورته كما يفعل الوضعيون أو العلمانيون جداً أو المتمركسون الذين تجاوزوا كل شيء دون أن يتجاوزوا شيئاً أو أصحاب الإلحاد السهل الذي لا يكلف صاحبه غالياً. فربما كانت مشكلتنا الآن **تيولوجية** قبل أي شيء آخر. ربما كانت مشكلتنا روحية قبل أن تكون مادية، أو دينية قبل أن تكون دنيوية. من يعرف؟ على أي حال فإن الثورة اللاهوتية في الغرب قد سبقت الثورة العلمية والابستمولوجية، أو رافقتها واحتضنتها. ويمكن اعتبار لوثر مفجر أكبر ثورة روحية وتيولوجية في تاريخ الغرب الحديث. فهو مدشن حركة الإصلاح الديني الشهيرة. وبالتالي فمن المفيد جداً بالنسبة للقارىء العربي (مسلماً كان أم مسيحياً) أن يطّلع على أهم الكتب التيولوجية التي رافقت الثورات الاجتماعية والتحررية في تاريخ الغرب والمسيحية الغربية منذ لحظة لوثر وحتى اليوم. فالتيولوجيا علم متطور وليس جامداً أو ثابتاً كما يتوهم المؤمنون التقليديون. إنها ترافق حركة المجتمع وتطوره ومشاكله وحاجياته المستجدة. وربما كان توقف الاجتهاد اللاهوتي في الإسلام منذ القرن الثاني عشر (أي منذ لحظة ابن رشد) وحتى اليوم هو السبب الأساسي في إحساسنا بالخطيئة والذنب في كل مرة ننغمس فيها في المجتمع الحديث وحاجياته. وربما كان هو السبب في إحساسنا بتلك الهوة العميقة أو الفجوة التي

تفصل بيننا وبين ما تربينا عليه منذ نعومة أظفارنا، أو بين تراثنا وحداثتنا. فتراثنا توقف، ولكن حركة الحياة والتاريخ لم تتوقف. وهكذا استيقظنا على وضع مزعج ومفزع منذ القرن التاسع عشر: فتراثنا وعقائدنا التقليدية في جهة وحركة الحداثة الكونية والعصر في جهة أخرى. وهذا ما جعل المسلم يخشى الحداثة ويشعر تجاهها بنوع من انفصام الشخصية والقلق والاهتزاز. لكي نتدارك هذا الوضع ينبغي أن نعيد النظر في اللاهوت الإسلامي وأن نطوره ونؤوله لكي يتلاءم مع روح العصر ومستجدات الحداثة وحاجيات مجتمعاتنا التي أصبحت مختلفة كثيراً عن حاجيات القرن الأول أو الثالث أو العاشر للهجرة... وبما أن المقارنة هي أساس كل معرفة وكل إضاءة، فإنه يجدر بنا أن نلقي نظرة على تطور اللاهوت في أوروبا، لكي نرى كيف عاش الوعي المسيحي التقليدي مرحلة التمزق الهائلة التي رافقت عملية الانتقال من الفضاء العقلي القروسطي إلى الفضاء العقلي الحديث. ينبغي أن نعرف كيف عاش الوعي المسيحي في الغرب عملية الصراع مع العقل العلمي والتاريخي المتنامي باستمرار. فالوعي الاسلامي سوف يشهد أيضاً عملية التمزق هذه في الصميم، ولن يستطيع تجنبها على عكس ما يزعم الايديولوجيون والتقليديون. بل إننا نعتقد أنه قد دخلها الآن، وما التشنجات والاختلاجات الهائجة التي نشهدها حالياً في مجتمعاتنا إلا علائم على دخوله إياها. سوف أبتدىء بذكر الكتابات المتعلقة بلوثر والإصلاح الديني. بعدئذ أنتقل إلى استعراض بعض المؤلفات التي تتحدث عن اللاهوت المعاصر في أوروبا الكاثوليكية والبروتستانتية لكي نعرف كيف تطور اللاهوت بعد لوثر. فلاهوت القرن التاسع عشر غير لاهوت القرن السادس عشر، وهلم جرا... (أميز هنا بين أربع لحظات أساسية في تاريخ الاجتهاد اللاهوتي الأوروبي: لحظة لوثر والإصلاح الديني، لحظة ريشار سيمون والنقد التاريخي للكتابات المقدسة في القرن السابع عشر، لحظة رينان ولوازي والأزمة الحداثية في القرن التاسع عشر، لحظة مجمع الفاتيكان الثاني وقراراته الخطيرة عام ١٩٦٢ ـ ١٩٦٥). ولتبيان الفرق بين تدريس اللاهوت المسيحي الغربي وتدريس اللاهوت الإسلامي يكفي أن نلقي نظرة على برامج المعاهد الكاثوليكية أو البروتستانتية الموجودة في فرنسا أو المانيا وعلى برامج كليات الشريعة والمعاهد الدينية في بلادنا. عندئذ نفهم أن التأخر ليس فقط في مجال التكنولوجيا والعلم، وإنما هو أيضاً في مجال التأويل الديني والعلوم الدينية. فهناك غياب شبه كامل لتطبيق الدراسة العلمية أو التاريخية على الإسلام، هذا في حين أن المسيحية الغربية قد استفادت إلى أبعد حد من مكتسبات الحداثة الفكرية والعقل العلمي الصاعد في الغرب منذ أكثر من ثلاثة قرون على الأقل.

□ الاصلاح الديني (La Réforme)

— J. DELUMEAU: *Naissance et affirmation de la réforme.* Paris, 1965.

ـ جان دوليمو [أستاذ في الكوليج دوفرانس، ومؤرخ معروف]: (ولادة الإصلاح الديني وترسخه).

— J. DELUMEAU: *Luther*, Paris, 1983.

ـ جان دوليمو: (لوثر).

— Lucien FEBVRE: *Au cœur religieux du XVIè siècle*, Paris, 1968.

ـ لوسيان فيڤر: (في الصميم الديني للقرن السادس عشر)

— Lucien FEBVRE: *Un destin: Martin Luther.*

(قدر: مارتن لوثر).

وحول قلق لوثر الشاب والعذاب الداخلي الذي عانى منه سنوات طويلة قبل أن يتوصل إلى اكتشافه الروحي الكبير وطمأنينته الشخصية، انظر الكتاب التالي المترجم عن الأميركية:

— Erik H. ERIKSON: *Luther avant Luther, psychanalyse et histoire.*

(لوثر قبل لوثر، تحليل نفسي وتاريخ).

وهو تطبيق ذكي لنظرية التحليل النفسي على شخصية المصلح الديني الكبير.

وحول قلق لوثر أيضاً واكتشافه التحريري الكبير ومعنى التغيير اللاهوتي الذي أدخله على الدين المسيحي يمكن استشارة كتاب عالم اللاهوت الكاثوليكي المعاصر الأب إيف كونغار.

Yves CONGAR: *Martin Luther, sa foi, sa réforme.*

(مارتن لوثر، إيمانه وإصلاحه).

لنلاحظ هنا بأن الأب كونغار كاثوليكي وليس بروتستانتياً لكي يتهم بالتعصب للوثر.

وقد أدى الإصلاح الديني إلى نشوء تيار فكري يدعو للتفحص الحر للكتابات المقدسة (le libre examen) وتفسيرها خارج أطر الدوغمائية الرسمية. ثم تجسد ذلك بحركة النقد التاريخي للعهدين القديم والجديد التي تعارضت مع اليقينيات التقليدية والتفسير المأذون والموروث. وقد أدت هذه الحركة في نهاية القرن التاسع عشر

وبداية العشرين إلى نشوب ما يدعى بالأزمة الحداثية (la crise moderniste) التي صاحبت إدخال المنهج التاريخي إلى ساحة العلوم الدينية وتفسير النصوص المقدسة على ضوء العلم التاريخي. وهذا ما شكل أزمة كبيرة للوعي المسيحي التقليدي المليء بالرؤيا الخارقة للطبيعة والمعجزات عن أصول المسيحية ونشوئها. فجاءت الرؤيا التاريخية لكي تعطي صورة أخرى مختلفة جداً. فيما يخص هذه الأزمة الكبرى التي زلزلت الوعي التقليدي المسيحي انظر المراجع التالية:

— Emile POULAT: *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, Paris 1962.

(التاريخ والعقيدة والنقد في الأزمة الحداثية)، منشورات كاسترمان، [أطروحة دكتوراه دولة في الأصل].

— J. STEINMANN: *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Desclée de Brouwer, Paris 1960.

(ريشار سيمون وبدايات التفسير التوراتي والإنجيلي).

— A. PAUL: *Le fait biblique*, Cerf, Paris 1979.

(الظاهرة التوراتية والإنجيلية).

— R. BULTMANN: *L'interpretation du nouveau testament*, Aubier-Montaigne, Paris 1955.

(تأويل العهد الجديد)

: *Jésus, Mythologie et démythlogisation.*

(المسيح، الأسطورة ونزع الأسطورة عنه). مع مقدمة للفيلسوف الفرنسي بول ريكور.

— M-J. LAGRANGE: *La méthode historique*, Paris 1903.

(المنهجية التاريخية).

علم اللاهوت المعاصر في الغرب.

لكي نكمل ما سبق ونعطي فكرة عن تطور اللاهوت المسيحي في الغرب طيلة أكثر من قرن بسبب تطور مجتمعاته وفكره العلمي والتاريخي، نقدم المراجع التالية:

— Karl BARTH: *La théologie protestante au XIXè siècle*, Genève, Labor et Fide, 1969.

(اللاهوت البروتستانتي في القرن التاسع عشر) [مترجم إلى الفرنسية عن الألمانية].

— M.D. CHENU: *La Foi dans l'intelligence*, Cerf, 1964.

(الإيمان من خلال التعقل).

— Yves CONGAR: *Théologie,* Dictionnaire de la théologie catholique.

(مادة «التيولوجيا» في قاموس التيولوجيا الكاثوليكية). الجزء رقم ١٥.

— C. GEFFRE: *Un nouvel âge de la théologie,* in Encyclopédie de la Foi, Tome IV, 1972.

(نحو عصر جديد للتيولوجيا) (اللاهوت).

— *Le christianisme au risque de l'interprétation,* 1983.

(المسيحية على محك التأويل).

— P. GISEL: *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité:* Ernest Kasemann, Beauchesne, Paris 1977.

(الحقيقة والتاريخ. اللاهوت من خلال الحداثة).

— P. RiCŒUR: *Finitude et culpabilité,* Tome II: La symbolique du mal, Aubier-Montaigne, 1963.

(المحدودية والشعور بالذنب).

: *Le conflit des interprétations.*

(صراع التفاسير).

— P. TILLICH: *La naissance de l'Esprit moderne et la théologie protestante.* Cerf. 1972.

(ولادة الروح الحديثة وعلاقتها باللاهوت البروتستانتي).

— J.B. METZ: *La Foi dans l'Histoire et la société,* Cerf, 1979.

(الإيمان في التاريخ والمجتمع).

— J. MOLTMANN: *Théologie de l'espérance,* Cerf, 1983.

(لاهوت الأمل).

— H.I. MARROU: *Théologie de l'Histoire,* Seuil, 1968.

(لاهوت التاريخ).

— M. DESPLAND: *La religion en Occident. Evolution des idées et du vécu,* Cerf, 1979.

(الدين في الغرب. تطور الأفكار والمعاش أو المجتمع).

□ الانتروبولوجيا الدينية / الدراسة المقارنة للأديان وظاهرة التقديس / **Le sacré**

يجدر بنا أيضاً أن ننفتح على فرع مهم من فروع الفكر المعاصر: ألا وهو الدراسة المقارنة للأديان لتبيان النقاط المشتركة بينها، أي بين وظائفها وآلياتها في المجتمع، أيٍّ مجتمع بشري كان. فليس هناك من مجتمع يخلو من التدين، أو مما يدعى بظاهرة التقديس. إن المجتمع بحاجة إليها لكي يعيش، حتى ولو اتخذ التقديس أشكالاً شتى بحسب نوعية المجتمع وظروفه الخاصة. وبهذا المعنى أيضاً فإن ظاهرة التقديس ليست محصورة بالأديان التوحيدية فقط ومنها ديننا الإسلامي، وإنما هي تتجاوزها إلى بقية الأديان العتيقة التي شهدتها البشرية عبر تاريخها الطويل، إنها ظاهرة انتربولوجية. من بين المراجع الهامة يمكن أن نذكر أولاً مؤلفات عالم الأديان الشهير ميرسيا إيلياد. (نضيف بعد ذلك مراجع من علم الاجتماع الديني لتبيان الرابطة بين الدين والمجتمع والتأثيرات المتبادلة بينهما).

— Mircea ELIADE: *Traité d'Histoire des religions*, Payot, 1979.

(مقال في تاريخ الأديان).

: *Histoire des croyances et des idées religieuses.*

(كتاب في ثلاثة أجزاء، منها فصل عن الإسلام). «تاريخ العقائد والأفكار الدينية»، منشورات بايو، من عام ١٩٧٦ إلى عام ١٩٨٤.

: *Aspects du mythe, Gallimard, 1963.*

(جوانب الأسطورة) أو (أبعاد الأسطورة).

: *Le sacré et le profane,* Gallimard, 1965.

(المقدس والدنيوي).

— M. MESLIN: *Pour une science des religions*, Seuil, 1973.

(من أجل علم الأديان).

: *L'expérience humaine du divin - Fondements d'une anthropologie religieuse*, Cerf, 1988.

(التجربة البشرية للإلهي - أسس الأنتروبولوجيا الدينية).

: Jacques LE GOFF: *Faire de l'Histoire*, Tome II 1974. *Anthropologie religieuse.*

فصل بعنوان «الأنتروبولوجيا الدينية».

: Encyclopédie de la pléiade: *Prolégoménes à une Histoire des religions.*

موسوعة لابلياد الفرنسية المعروفة: (مقدمات في علم الأديان) في ثلاثة أجزاء.

— Marcel MAUSS: Les fonctions sociales du sacré, Minuit, 1968.

(الوظائف الإجتماعية للتقديس أو للمقدس).

— H. DESROCHE et Jean SEGNY: *Introduction aux sciences humaines des religions.* Cujas, 1970.

(مقدمة للعلوم الإنسانية الخاصة بالأديان).

— Jean SEGNY: *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de E. Troeltsche,* Cerf, 1980.

(المسيحية والمجتمع. مقدمة لسوسيولوجيا ارنست ترولتش).

: *Archives de sociologie des religions.*

(أرشيفات علم اجتماع الأديان).

: *Archives des sciences sociales des religions.*

(أرشيفات العلوم الإجتماعية للأديان).

[وهما مجلتان مهمتان من حيث تركيزهما على دراسة العلاقات الكائنة بين العامل الاجتماعي والعامل الديني. وهما تصدران في باريس منذ عام ١٩٥٦].

— Max Weber: «Société moderne et religion» in *Archives de sciences sociales des religions.* No 61.1, 1986.

(«المجتمع الحديث والدين») في أرشيفات العلوم الاجتماعية للأديان.

— George SIMMEL: «Problèmes de la sociologie de religions» N° 17, 1964.

(بعض مشاكل علم اجتماع الأديان) في أرشيفات علم الأديان.

— Pierre BOURDIEU: «Genèse et structure du champ religieux» in *Revue française de sociologie,* No 12.3, 1971.

(منشأ الساحة الدينية وبنيتها).

— Marc AUGE: «*Anthropologie religieuse: textes fondamentaux,* présentation de M. Augé, Larousse, 1974.

(الأنتروبولوجيا الدينية: النصوص الأساسية). عرض وتقديم مارك أوجيه.

: *Génie du paganisme,* Gallimard, 1982.

(عبقرية الوثنية).

— Roger BASTIDE: *Le sacré sauvage,* Payot, 1975.

(المقدس الوحشي أو غير المدجَّن).

— Collectif:
Le Sacré. Etudes et recherce, XIV Colloque international sur la thématique de la démythification (Rome, 1974).

(المقدس أو التقديس. دراسات وبحوث المؤتمر الدولي الرابع عشر حول موضوع نزع الأسطرة عن النصوص والدين). (كتاب جماعي).

— Joseph CHELHOD: *Les structures du sacré chez les Arabes* (Maisonneuve et la rose, 1986).

(بنى التقديس لدى العرب).

نهدف من هذا التركيز على علم الاجتماع الديني والانتربولوجيا الدينية إلى تبيان الفرق بين الدراسة التقليدية والدوغمائية للدين وبين الدراسة الاجتماعية والانتربولوجية الحديثة. كما نهدف إلى تبيان الملابسات الاجتماعية والتاريخية لأي دين دون أن يعني ذلك اختزال البعد الروحي المتعالي للدين أو التقليل من أهميته على الطريقة الوضعية الشائعة في الغرب (أو بعض قطاعات الغرب). فهناك المستوى الروحي للوحي، مستوى المطلق المتعالي المنزَّه عن كل شيء، وهناك المستوى التاريخي الناتج حتماً عن نزول الوحي إلى مستوى التاريخ أو احتكاكه به أو انخراطه فيه (ثم انخراطه في حركة المجتمع وصراعاته المتضاربة وأهوائه). وهذا الاحتكاك أو الاندماج هو الذي يؤدي إلى تشكيل الايديولوجيات الدينية التي تخلع المشروعية على السلطات السياسية أو تسحبها عن خصومها بحسب الحالة والحاجة. إن هذا التمييز ضروري من أجل كشف القناع عن الاستخدام الايديولوجي والسلطوي للدين ونسيان بعده الروحي والرمزي العظيم. فالدين في أوله كان انفجاراً روحياً هائلاً، وانفتاحاً رمزياً على المطلق، وانفكاكاً من الأسر، وانعتاقاً للروح. ثم تحول فيما بعد ـ لضرورات سلطوية وايديولوجية ـ إلى قوانين قسرية وقوالب جامدة وسجن للروح.

II ـ الثورة العلمية والابستمولوجية

هناك ثلاث لحظات أساسية في تاريخ العلم الحديث:

١ ـ لحظة كوبرنيكوس، غاليليو، ديكارت (القرنان السادس عشر والسابع عشر (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣) ـ (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) ـ (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) على التوالي.

٢ - لحظة نيوتن: القرن الثامن عشر (١٦٤٢ - ١٧٢٧).

٣ - لحظة إنشتاين، نيلزبور، هايزنبرغ في مجال الفيزياء الدقيقة، وداروين في مجال العلوم الطبيعية: (١٨٧٩ - ١٩٥٥) - (١٨٨٥ - ١٩٦٢) - (١٩٠١ - ١٩٧٦) - (١٨٠٩ - ١٨٨٢) على التوالي.

وكل لحظة من هذه اللحظات أدت إلى تشكيل فلسفات جديدة وابستمولوجيات جديدة. فالنظرة إلى الواقع والعالم تغيرت في كل مرة بسبب الاكتشافات العلمية. ونلاحظ أن الفلسفة الغربية كانت مرتبطة باستمرار بحركة العلم وكشوفه دون أن يعني ذلك أنها عبارة عن انعكاس مباشر للعلم. فهناك مسافة بين العالم المحض والفيلسوف المحض، لأن نوعية الفعالية المعرفية ليست واحدة في كلتا الجهتين. إنهما لحظتان متمايزتان ولكن مترابطتان. لا يمكن لأي فيلسوف كبير أن يظهر بدون أن يكون مطلعاً على آخر نتائج العلم في عصره. وبعضهم يكون ممارساً للعلم بشكل مباشر (ديكارت مثلاً في مجال الجبر والبصريات، أو كانط، أو باشلار في وقتنا الراهن... الخ). وينبغي أيضاً التفريق هنا بين الابستمولوجيا والفلسفة من أجل الدقة والتوضيح. نقول ذلك على الرغم من التداخل بين كلا المجالين. فلكل فيلسوف كبير ابستمولوجيته.

ونلاحظ أن فلاسفة الغرب الحاليين يمرون بالمرحلة الابستمولوجية في البداية قبل أن ينتقلوا إلى التفلسف واستخلاص النتائج العامة. انظر حالة ميشيل فوكو مثلاً الذي مر بمرحلة التدريب الابستمولوجي في بداية حياته العلمية قبل أن ينتقل إلى التفلسف النظري وإطلاق الأحكام النقدية على المجتمع الفرنسي والحضارة الغربية. وكذلك الأمر فيما يخص عالم الاجتماع بيير بورديو الذي نشر كتاباً عن آخر المواقف الابستمولوجية قبل أن ينتقل إلى دراسة المجتمع (سوف يرد ذكره لاحقاً)...

الابستمولوجيا تعني حرفياً علم العلم أو دراسة العلم. وتعني اصطلاحاً فلسفة العلوم أو نظرية المعرفة الخاصة بفترة معينة أو بمفكر معين. (إبستمي = علم، لوغوس = دراسة). ولم تستخدم كلمة ابستمولوجيا في اللغة الفرنسية إلا في بداية القرن العشرين. فقبلها (أي في زمن أوغست كونت) كانت تستخدم عبارة: فلسفة العلوم. ولا تزال هذه العبارة تستخدم حتى الآن إلى جانب كلمة ابستمولوجيا. ومنذ ظهور فوكو على الساحة الفرنسية وتوماس كون Thomas Kuhn على الساحة الأميركية أصبحت كلمة الابستمولوجيا تعني دراسة الابستمي (أي نظام الفكر) أو النموذج المثالي الأعلى (البارادیغم) المسيطر على جماعة الباحثين في فترة معينة ومجتمع معين.

وهذا النظام يتطور بشكل متقطع من مرحلة معرفية إلى مرحلة أخرى (نظام الفكر الخاص بالعصور الوسطى، نظام الفكر الخاص بالعصر الكلاسيكي، نظام الفكر الخاص بالحداثة الحالية). من هنا نتج مفهوم القطيعة الابستمولوجية الذي أسال حبراً كثيراً ولا يزال.

لماذا هذا التركيز على الابستمولوجيا وإعطائها مرتبة الأولوية في تشكيل الفكر العربي المقبل؟ لأننا لم نعد قادرين على العيش على فكر العموميات والتنظيرات المجانية التي لا ضابط لها. ولأننا نريد أن نلحق بحركة العلم والعصر. ثم لأننا نريد تقوية العقل العلمي والعياني المحسوس في الساحة الثقافية العربية. فالعقلية العلمية غائبة منذ زمن طويل. وتأسيسها في الساحة العربية يتطلب نشر فلسفة العلوم بكل أشكالها. ولكن قد يقول قائل: كيف تريد تأسيس فلسفة العلوم في الساحة العربية والمختبرات العلمية غائبة أو ضعيفة، وكذلك الترجمات العلمية الأساسية في مجال الفيزياء المعاصرة والكيمياء والبيولوجيا والرياضيات وغيرها؟ يضاف إلى ذلك ضعف الممارسة العملية للعلم والتجريب. إنه سؤال وجيه بدون شك، ولكن يمكن الرد عليه بالقول بأنه ينبغي أن نبتدىء بشكل ما، في نقطة ما، وأننا لا نستطيع أن ننتظر تشكل كل ذلك لكي نبتدىء بإدخال فلسفة العلوم (أو الابستمولوجيا) بكل منهجياتها وتقنياتها ومصطلحاتها إلى الساحة العربية. ثم ينبغي ألا نقلل من أهمية ترجمة العلوم (تجربة كلية الطب في جامعة دمشق مثلاً) أو حتى بعض كتب الفيزياء والكيمياء المعاصرة (بالطبع لا تزال المراجع قليلة جداً قياساً إلى المكتبة الأجنبية). وهناك مخابر ومراكز بحوث علمية منتشرة هنا أو هناك في بعض أنحاء العالم العربي.

□ مقترحات عملية للترجمة في مجال الابستمولوجيا (فلسفة العلوم)

سوف أقترح هنا ترجمة بعض الكتب الأساسية لكبار علماء الابستمولوجيا في فرنسا. وربما كان بعضهم قد ترجم منها من قبل بعض الأخوة من الباحثين في المغرب (كمحمد وقيدي مثلاً الذي يهتم بالابستمولوجيا وفلسفة العلوم، وهناك آخرون أيضاً). سوف أركز على أسماء باشلار، أليكسندر كوايري، جورج كانغيليم... الخ.

BACHLARD (Gaston):

1 - *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin.

(تشكل الروح العلمية). منشورات فران، طبعة أولى ١٩٣٨.

2 - *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, P.U.F. 1965.

(الفعالية العقلانية للفيزياء المعاصرة).

3 - *Le nouvel esprit scientifique,* P.U.F. 1986.

(الروح العلمية الجديدة).

KOYRE (Alexandre) (1892-1964):

1 - *Du monde clos à l'univers infini,* Gallimard 1965.

(من العالم المغلق إلى الكون اللامحدود).

2 - *Etudes d'Histoire de la pensée philosophique.* Gallimard, 1961.

(دراسات في تاريخ الفكر الفلسفي).

3 - *Etudes d'Histoire de la pensée scientifique.* Gallimard, 1964.

(دراسات في تاريخ الفكر العلمي).

4 - *Etudes newtoniennes. Gallimard,* 1969.

(دراسات نيوتونية نسبة إلى نيوتن).

CANGUILHEM (George):

— *Etudes d'Histoire et de philosophie des sciences,* Vrin, 1968.

(دراسات في تاريخ وفلسفة العلوم).

LE COURT (Dominique):

— *L'Epistémologie historique de Gaston Bachelard,* Vrin, 1969.

(الإبستمولوجيا التاريخية لغاستون باشلار).

وقد صدر مؤخراً (١٩٩٠) كتاب جماعي يعطي فكرة عن آخر المناقشات الجارية حول العلم والفلسفة. وما جدوى العلم والتقدم العلمي، إلى أين؟... إلخ.

— *Science et philosophie Pour quoi faire?* Edition Le Monde 1990.

(العلم والفلسفة. لماذا؟).

— Epistémologie, *l'Age de la science.* (Odile Jacob, 1989).

(الإبستمولوجيا) عدد خاص لمجلة عصر العلم التي يشرف عليها العالم الابستمولوجي الفرنسي جيل غاستون غرنجيه.

— *La Philosophie des sciences aujourd'hui* (Collectif, Gauthier-Villars), 1986.

(فلسفة العلوم اليوم).

THUILLIER (Pierre):

1 - *D'Archimède à Einstein, lés faces cachées de l'invention scientifique,* Fayard, 1988.

(من أرخميدس إلى إنشتاين، الوجوه المخفية للإختراع العلمي).

2 - *Les passions du Savoir, Essais sur les dimensions culturelles de la science,* Fayard, 1988.

(الولع بالمعرفة، مقالات حول الأبعاد الثقافية للعلم).

D'ESPAGNAT (Bernard):

— *Une incertaine réalité,* Gauthier-villars, 1985.

(حول واقع لايقيني).

POPPER (Karl):

1 - *Conjectures et réfutations: La croissance du savoir scientifique,* Payot, 1985.

(تخمينات وتفنيدات: نمو المعرفة العلمية). مترجم عن الإنجليزية.

2 - *Karl Popper et la science d'aujourd'hui.* Aubier, 1989.

(كارل بوبر وعلم اليوم).

3 - *La logique de la découverte scientifique,* Payot, 1982.

(منطق الاكتشاف العلمي).

KUHIN (Thomas):

1 - *La structure des révolutions scientifiques,* Flammarion, 1982.

(بنية الثورات العلمية). مترجم عن الإنجليزية.

2 - *La tension essentielle,* Gallimard, 1990.

(التوتر الأساسي). مترجم عن الإنجليزية.

BARREAU (Hervé):

— *L'Epistémologie,* P.U.F. Que sais-je? 1990.

(الابستمولوجيا).

PRIGOGING (Ilya):

— *La nouvelle alliance, métamorphose de la science,* Gallimard, 1979.

(التحالف الجديد، تحول العلم).

Collectif:

— *La science telle qu'elle se fait,* Pandore, Paris, 1982.

(العلم... كما يُصنع). كتاب جماعي.

— *Les scientifiques et leurs alliés,* Pandore, 1984.

(العلماء وحلفاؤهم).

Collectif:

— Sous la direction d'i. Stengers, *D'une science à l'autre,* Seuil, 1987.

(من علم إلى آخر). كتاب جماعي.

G. Holton:

1 - *L'imagination scientifique,* Gallimard, 1981.

(الخيال العلمي).

2 - *L'invention scientifique,* P.U.F. 1982.

(الإختراع العلمي).

M. Bunge:

1 - *Philosophie de la physique, Seuil, 1975.*

(فلسفة الفيزياء).

2 - *Epistémologie,* Maloine, Paris, 1983.

(الإبستمولوجيا).

I. Lakatos:

— *Preuves et réfutations,* Hermann, 1984.

(براهين وتفنيدات).

B. Latour:

1 - *La vie de laboratoire,* La découverte, 1988.

(حياة المختبر).

2 - *La science en action,* La découverte, 1989.

(العلم في حالة الفعل).

A.F. Chalmers:

— *Qu'est-ce que la science?* (récents développements en philosophie des sciences). La découverte, 1988.

(ما العلم؟ آخر التطورات في مجال فلسفة العلوم).

نهدف من هذا التركيز على الابستمولوجيا إلى إحداث زحزحة أساسية في ساحة الفكر العربي المعاصر. في الواقع، إننا نريد طرح الشعار التالي: لقد آن الأوان للانتقال من المرحلة الايديولوجية إلى المرحلة الابستمولوجية. فالميزة الأساسية للابستمولوجيا هي أنها تساعدنا على التفريق بين المعرفة العمومية الشائعة والمعرفة العلمية الدقيقة. فنحن جميعاً نعيش في حياتنا اليومية على المعرفة العمومية ونتنفس هواءها ثم نتوهم في الوقت ذاته أنها صحيحة، بدهية، لا تقبل النقاش (انظر آلية اشتغال الأحكام المسبقة لدى كل الفئات الاجتماعية سواء على المستوى الطبقي أو الطائفي أو العنصري...). في الواقع، إن هذه «المعرفة» (أو اللامعرفة بحسب المنظور الابستمولوجي) كنا قد تشربناها مع حليب الطفولة وتلقيناها من بيئتنا الأولى وأجوائنا، ولذا يصعب جداً التخلص منها. وأول خطوة تقوم بها الابستمولوجيا هي تحييد هذه المعرفة العمومية المتمثلة بالأفكار الشائعة والضخمة (أي ما يدعى بالحقائق السوسيولوجية). فلا يمكن التوصل إلى المعرفة الحقيقية إلا بعد اختراق منطقة الحقائق السوسيولوجية التي سميت حقائق تجاوزاً. فهي في الواقع أخطاء كبرى شائعة ولكنها تفرض نفسها كحقيقة بسبب ايمان عدد كبير من الناس بها (نضرب على ذلك مثلاً فكرة أن الشمس هي التي تدور حول الأرض وليس العكس. فقد فرضت نفسها كحقيقة بدهية طيلة قرون وقرون قبل أن يجيء كوبرنيكوس وغاليليو وعلم الفلك الحديث ويقضيا على علم الفلك القديم ونظرية أرسطو. وقد أوشك غاليليو أن يدفع رأسه ثمناً لها... وقس على ذلك كثير...).

III ـ فيما يخص العلوم الانسانية والاجتماعية

• علم التاريخ (مدرسة الحوليات الفرنسية)
أو مدرسة التاريخ الجديد (**La nouvelle Histoire**)

الحوليات: (**Les annales**): حصلت ثورة ابستمولوجية في مجال كتابة التاريخ وعلم التاريخ في فرنسا منذ أن كان لوسيان فيفر ومارك بلوك قد أسسا مدرسة الحوليات عام ١٩٢٩ واستمرت في إصدار المجلة التي تحمل العنوان نفسه حتى اليوم. وبعد المؤسسين جاء تلامذتهم المباشرون من أمثال فيرنان بروديل، جورج دوبي، جاك

لوغوف، إيمانويل لوروا لادوري، فرانسوا فوريه... الخ. ووصل تأثير المدرسة إلى اليابان وأميركا والاتحاد السوفياتي وغيرها من مناطق العالم. ولكنها لا تزال شبه مجهولة في عالمنا العربي (ما عدا بعض الاختصاصيين). وينبغي أن تترجم بعض أمهات الكتب التي أنتجتها هذه المدرسة سواء على صعيد التنظير المنهجي أم على صعيد التطبيق العملي. فنحن العرب بحاجة أيضاً إلى إعادة النظر في مناهجنا التاريخية التي أصبحت قديمة بالية (إما ذات هيمنة لاهوتية تقليدية، وإما ذات هيمنة ايديولوجية تجاوزها الزمن). فقد أصبحنا بأمسّ الحاجة للقيام بعملية مسح تاريخي شامل للماضي والحاضر. وإذا ما أضأنا الماضي عن طريق تسليط أنوار هذه المناهج عليه انكشفت لنا حقائق الحاضر.

يضاف إلى ذلك أن علم التاريخ ـ بعد هذه المدرسة ـ قد أصبح «أم العلوم الانسانية كلها». فقد أصبح المؤرخ عالم اجتماع وانتروبولوجيا وألسنيات ونفس. أصبح يوظف كل هذه المعارف من أجل إبراز حقيقة الماضي بكل تعقيدها وجوانبها وخيوطها المتشعبة. أصبح يمارس نوعاً من الدراسة «الأنتروبولوجية للماضي» كما يحب أن يقول جورج دوبي، أي دراسة الانسان في الماضي من خلال كل أبعاده.

نقترح بهذا الصدد ترجمة الكتب التالية:

□ مقترحات عملية لترجمة الكتب التاريخية

FEBVRE (Lucien):

1 - *Combats pour l'Histoire* (Paris, A. Colin, 1953).

(معارك من أجل علم التاريخ).

2 - *Au cœur religieux du XVIè siècle* (Paris, 1957).

(في صميم القلب الديني للقرن السادس عشر).

3 - *Pour une Histoire à part entière* (Paris, 1962).

(من أجل علم تاريخ بالكامل).

4 - *Le problème de l'incroyance au XVIè siècle,* la religion de Rabelais (1942).

(مشكلة اللاإيمان في القرن السادس عشر). دين رابليه.

BLOCH (Marc):

1 - *Les Rois thaumaturges* (Paris, A. Colin 1942).

(الملوك الصانعون للمعجزات).

2 - *Les caractères originaux de l'histoire rurale française* (Paris, A. Colin 1931).

(السمات الأصلية للتاريخ الريفي الفرنسي).

3 - *La société féodale* (Paris, Albin Michel, 1939).

(المجتمع الإقطاعي).

4 - *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (a. Colin, 1976).

(ثناء على علم التاريخ أو مهنة المؤرخ).

BRAUDEL (Fernand):

1 - *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de philippe II* (Paris, 1949).

(البحر المتوسط والعالم المتوسطي في عصر فيليب الثاني).

2 - *Civilisation matérielle et capitalisme* (3 volumes, 1967-1980).

(الحضارة المادية الرأسمالية).

3 - *Ecrits sur l'Histoire* (Flammarion, 1969).

(كتابات على التاريخ). [كتاب منهجي مهم].

DUBY (Georges):

1 - *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (Gallimard, 1978).

(الفئات الاجتماعية الثلاث أو متخيل النظام الإقطاعي).

2 - *Dialogues* (Flammarion, 1980).

(حوارات) مع دوبي حول منهجية علم التاريخ ومشاكل أخرى مهمة.

LE GOFF (Jacques):

1 - *Pour un autre moyen-âge* (Gallimard, 1978).

(من أجل عصر وسيط آخر/ أو من أجل صورة أخرى عن العصور الوسطى).

2 - *Faire de l'Histoire,* (3 volumes, Gallimard, 1974).

(كتابة التاريخ: في ثلاثة أجزاء توضح آخر التوجهات في علم التاريخ وكيفية كتابته).

3 - *La nouvelle Histoire* (Paris, 1978).

(التاريخ الجديد). كتاب جماعي مهم بإشراف جاك لوغوف.

LE ROY LADURIE (Emmanuel):

— *Le territoire de l'historien* (2 tomes, Gallimard, Paris 1973).

(أرضية المؤرخ).

FURET (François):

1 - *Penser la révolution française* (Gallimard).

(إعادة التفكير بالثورة الفرنسية).

2 - *L'atelier de l'historien* (Flammarion).

(مشغل المؤرخ).

3 - *La révolution française* (2 tomes, Hachette, 1988).

(الثورة الفرنسية).

CHARTIER (Roger):

— *Les origines culturelles de la révolution française* (Seuil, 1990).

(الأصول الثقافية للثورة الفرنسية).

ARON (Raymond):

1 - *Introduction à la philosophie de l'Histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (Paris, Gallimard, 1986).

(مقدمة لفلسفة التاريخ. مقالة حول محدودية الموضوعية التاريخية).

2 - *Essai sur une théorie de l'Histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'Histoire* (Paris, Julliard, 1987).

(مقالة حول نظرية التاريخ في المانيا المعاصرة. الفلسفة النقدية للتاريخ).

لكي نطلع على كيفية كتابة التاريخ في العصور الوسطى الأوروبية (وبالتالي العربية ـ الاسلامية أيضاً) ينبغي ترجمة الكتاب التالي: (مهنة المؤرخ في العصور الوسطى. دراسات حول علم التأريخ القروسطي).

B. GUENEE:

— *Le métier d'histoire au moyen âge. Etudes sur l'historiologie médiévale* (Paris, Sorbonne, 1977).

ولكي نطلع على فلسفة التاريخ أو كيف يمكن استخلاص العبر من التاريخ ثم التكهن بمستقبله ووجهته ينبغي الاطلاع على الكتب التالية:

J. CHEVALIER:

— *Histoire de la pensée,* tome IV, *La pensée moderne de Hegel à Bergson* (Paris, Flammarion, 1966).

(تاريخ الفكر. الجزء الرابع. الفكر الحديث من هيغل إلى بيرغسون).

H.I. MARROU:

— *De la connaissance historique* (Paris, Seuil, 1954-1975).

(حول المعرفة التاريخية).

H. VEDRINE:

— *Les philosophies de l'Histoire, déclin ou crise?* (Paris, Payot, 1975).

(فلسفات التاريخ. تلاش أم أزمة؟).

— *Les philosophies de l'Histoire* (Collectif, éd. Ellipses, 1980).

(فلسفات التاريخ).

ولكي نفهم كيف تغيرت كتابة التاريخ في العصور الحديثة عمّا كانت عليه في العصور الوسطى ينبغي ترجمة الكتاب الأساسي التالي: (الذي يمثل مانيفست المنهجية الوضعية في كتابة التاريخ).

CH. O. CARBONELL:

— *Histoire et Historiens, une mutation idéologique des historiens français,* 1865-1885 (Toulouse, Privat, 1976).

ولكي نفهم محدودية المنهجية الوضعية السابقة التي سيطرت منذ القرن التاسع عشر وحتى عام ١٩٥٠ ينبغي أن نقرأ كتب مدرسة الحوليات التي تلتها، ولوسيان فيفر بشكل خاص. كما ينبغي أن نترجم الكتابين التاليين:

A. SCHAFT:

1 - *Histoire et Vérité. Essai sur l'objectivité de la connaissance historique* (Paris, Anthropos, 1971).

(التاريخ والحقيقة، مقالة حول موضوعية المعرفة التاريخية).

2 - *L'Histoire et ses méthodes* (Presses universitaires de Lille, 1981) Collectif.

(التاريخ ومناهجه). مؤلف جماعي.

• علم الاجتماع والانتروبولوجيا

ينبغي أولاً ترجمة الكلاسيكيين في هذا المجال: أي ماركس، ماكس فيبر، دوركهايم، وذلك قبل الانتقال إلى ترجمة المعاصرين. وقد شهد هذا العلم تطوراً واسعاً في فرنسا طيلة الثلاثين عاماً الماضية وسيطرت عليه خمس شخصيات أساسية:

١ - بيير بورديو

٢ - جورج بلانديه

٣ - آلان تورين

٤ - ريمون بودون

٥ - ميشيل كروزييه

□ مقترحات عملية لترجمة كتب علم الاجتماع والانتروبولوجيا

١ - أهم كتب بيير بورديو (Bourdieu):

1 - *Les Héritiers* (Minuit, 1964).

(الورثة).

2 - *La distinction* (Minuit, 1979).

(التمييز).

3 - *Le sens pratique* (Minuit, 1980).

(الحس العملي).

4 - *Questions de sociologie* (Minuit, 1984).

(مسائل في علم الاجتماع).

5 - *Homo academicus* (Minuit, 1984).

(الإنسان الأكاديمي).

6 - *Choses dites* (Minuit, 1987).

(أشياء قيلت/ مقابلات مع بورديو).

7 - *La noblesse d'Etat* (Minuit, 1989).

(طبقة نبلاء الدولة).

8 - *Réponses* (Seuil, 1982).

(ردود).

9 - *Le métier de sociologue, préalables épistémologiques* (Paris, Mouton-Bordas, 4è éd. 1983).

وهو كتاب مهم لتوضح ابستمولوجية العلوم الاجتماعية (أي نظرية المعرفة التي ترتكز عليها العلوم الاجتماعية)، فللعلوم الإنسانية والاجتماعية ابستمولوجية متشابهة مع ابستمولوجية العلوم الدقيقة ولكنها مختلفة عنها أيضاً.

٢ ـ جورج بالاندييه (Balandier):

وهو عالم انتروبولوجيا أكثر مما هو عالم اجتماع. والواقع أن التفريق صعب بينهما. فعالم الانتروبولوجيا يهتم عادة بالمجتمعات غير الأوروبية أي غير الصناعية وغير الحديثة. بالانديه مختص بمجتمعات افريقيا السوداء. ثم إن الانتروبولوجي يميل للنزعة المقارنة بين المجتمعات والحضارات البشرية. ومن هنا أهمية كتب بالاندييه. فهو يدرس كل ظاهرة من خلال المنظور الانتروبولوجي المقارن، إنه لا ينسى مجتمعه الفرنسي وهو يدرس المجتمع الافريقي. سوف نسرد هنا أهم كتبه بحسب تسلسلها الزمني:

1 - *L'Anthropologie appliquée aux problèmes des pays sou-développés* (Paris, Les cours de droit, 1955).

(علم الاجتماع مطبقاً على مشاكل البلدان النامية).

2 - *Les pays sous-développés: aspects et perspectives* (paris, Les cours de droit, 1959).

(البلدان النامية: جوانب ومنظورات).

3 - *Les pays en voie de développement: Analyse sociologique et politique* (Paris, Les cours de droit, 1961).

(البلدان النامية: تحليل اجتماعي وسياسي).

4 - *Anthropologie politique* (Paris, P.U.F., 1967. 4è éd. 1984).

(الانتروبولوجيا السياسية).

5 - *Sens et puissance, les dynamiques sociales* (Paris, P.U.F., 2è éd. 1981).

(المعنى والقوة: الديناميكيات الاجتماعية).

6 - *Anthropo-logiques* (Paris, 1985).

(أنواع المنطق الأنتروبولوجي).

7 - *Le pouvoir sur scène* (Paris, Balland, 1980).

(السلطة على المسرح).

8 - *Le détour: Pouvoir et modernité* (Paris, Fayard, 1985).

(الدورة أو التعريج: السلطة والحداثة).

9 - *Le désordre: Eloge du mouvement* (Paris, Fayard, 1988).

(الفوضى: ثناء على الحيوية أو على الحركة).

٣ ـ ريمون بودون **(Boudon)**:

1 - *A quoi sert la notion de la structure? Essai sur la signification de la notion de structure dans les sciences humaines.* (Paris, Gallimard, 1968).

(ما فائدة مفهوم البنية؟ مقالة حول دلالة مفهوم البنية في العلوم الانسانية).

2 - *Les méthodes en sociologie,* (Paris, P.U.F. Coll. «Que sais-je?» 1969).

(مناهج علم الاجتماع).

3 - *La crise de la sociologie* (Paris, Proz, 1973).

(أزمة علم الاجتماع).

4 - *La logique du social: Introduction à l'analyse sociologique* (Paris, Hachette, 2è éd. Coll. Pluriel, 1983).

(منطق العامل الاجتماعي: مدخل للتحليل السوسيولوجي).

5 - *La place du désordre, critique des théories du changement social* (Paris, P.U.F., 1984).

(مكانة الفوضى، نقد نظريات التغير الاجتماعي).

6 - *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues* (Paris, Fayard, 1986).

(الايديولوجيا أو أصل الأفكار الجاهزة).

7 - *L'Art de se persuader, les idées douteuses, fragiles ou fausses* (Fayard, 1990).

(فن الاعتقاد، الأفكار المشبوهة، الهشة أو الخاطئة).

٤ ـ ميشيل كروزييه **(Crozier)**:

1 - *La société bloquée* (Paris, Seuil, 1970).

(المجتمع المسدود).

2 - *On ne change pas la société par décret* (Paris, Grasset, Coll. Pluriel).

(لا يمكن تغيير المجتمع عن طريق القرارات الصادرة من فوق).

٥ ـ آلان تورين (Touraine):

TOURAINE (Alain)

1 - *Production de la société* (Paris, Seuil, 1973).

(إنتاج أو توليد المجتمع).

2 - *Pour la sociologie* (Paris, Seuil, 1974).

(من أجل علم الاجتماع).

3 - *Les sociétés dépendantes, essai sur l'Amérique Latine* (Paris, Duclos, 1976).

(المجتمعات التابعة، مقالة حول أميركا اللاتينية).

4 - *Un désir d'Histoire* (Paris, Stock, 1977).

(رغبة في التاريخ).

5 - *Le retour de l'acteur* (Paris, Fayard, 1984).

(عودة الفاعل التاريخي).

٦ ـ جيلبير ديوران (Durand):

—Les structures anthropologiques de l'imaginaire (Paris, Bordas, 1969).

(البنى الأنتروبولوجية للمتخيّل).

٧ ـ ميشيل فوفيل (Vovelle):

— *Idéologies et mentalités* (Paris, Maspero, 1982).

(إيديولوجيات وعقليات).

٨ ـ كورنيليوس كاستورياديس (Castoriadis):

1 - *L'institution imaginaire de la société* (Seuil, 1975).

(التأسيس الخيالي للمجتمع).

2 - *Le monde morcelé* (Seuil, 1990).

(العالم المجزّأ).

٩ ـ بيير أنسار (Ansart):

— *Les sociologies contemporaines* (Seuil, 1990).

(الإتجاهات المعاصرة في علم الاجتماع).

١٠ ـ جان بيير ديكونشي (Deconchy):

— *L'ortodoxie religieuse, Essai de logique psycho-sociale* (Paris, éd. ouvrière, 1971).

(الأرثوذكسية الدينية، مقالة في المنطق النفسي ـ الاجتماعي).

١١ ـ مارسيل موس (Mauss):

— *Sociologie et anthropologie* (Paris, P.U.F., 1983).

(السوسيولوجيا والانتروبولوجيا)، أو علم الاجتماع والإنسان.

١٢ ـ سيرج موسكوفتشي (Moscovici):

— *Psychologie des minorités active* (Paris, P.U.F., 1970).

(نفسية الأقليات الناشطة).

١٣ ـ جان بياجيه (Piaget):

— *Epistémologie des sciences de l'Homme* (Paris, Gallimard, 1970).

(إبستمولوجيا علوم الإنسان).

١٤ ـ جان بيير سيرنو (Sironneau):

— *Sécularisation et Religions politiques* (Paris, mouton, 1982).

(العلمنة والأديان السياسية).

• الفلسفة

قبل تقديم الفلسفة الحديثة ينبغي أن يطلع القارىء العربي على تاريخ الفلسفة منذ ديكارت وحتى اليوم، باعتبار أن ديكارت يمثل قطيعة مع الفلسفة السكولاستيكية التي سادت العصور الوسطى. كما ينبغي تقديم كانط وهيغل وماركس ونيتشه وفرويد. ونقترح تقديمهم من خلال كتابات كبار مؤرخي الفلسفة في فرنسا، والذين يصدرون مؤلفاتهم عادة لدى مكتبة «فران» (Vrin)بشكل خاص، أو لدى غيرها من المكتبات.

١ ـ مارسيل غيرو (Gueroult):

1 - *Descartes selon l'ordre des raisons* (Aubier, 1953, 2 Volumes).

(ديكارت طبقاً لنسق العقول).

2 - *Dianoématique (Histoire de la philosophie,* 3 volumes, 1979-1990).

(تاريخ الفلسفة في ثلاثة أجزاء).

3 - *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz* (Hildesheim - New-York, 1970).

(دراسات حول ديكارت، سبينوزا، مالبرانش ولايبنتز).

4 - *Etudes sur Fichte* (Aubier, 1974).

(دراسات حول فخته).

5 - *Leibniz: Dynamique et métaphysique* (Aubier, 1977).

(لايبنتز: ديناميكا وميتافيزيقا).

6 - *Malebranche* (Aubier, 1955).

(مالبرانش).

٢ ـ أليكسي فيلونينكو (Philonenko):

1 - *Etudes kantiennes* (Vrin, 1982).

(دراسات كانطية).

2 - *L'œuvre de Kant.* La philosophie critique (I-II, Vrin 1969-1972).

(أعمال كانط. الفلسفة النقدية، جزءان).

3 - *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte* (Vrin, 1980).

(الحرية البشرية في فلسفة فيخته).

4 - *L'œuvre de Fichte* (Vrin, 1984).

(أعمال فيخته).

٣ ـ هنري غوهييه (Gouhier):

1 - *Descartes: Essais sur le «discours de la méthode»* (Vrin, 1973).

(ديكارت: مقالات حول «خطاب في المنهج»).

2 - *Etudes sur l'histoire des idées en France:* depuis le XVIIè siécle (Vrin, 1980).

(دراسات حول تاريخ الأفكار في فرنسا منذ القرن السابع عشر).

3 - *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme* (3 volumes, Vrin, 1964).

(شباب أوغست كونت وتشكّل الوضعية). في ثلاثة أجزاء.

4 - *La philosophie d'Auguste Comte: esquisses* (Vrin, 1937).

(فلسفة أوغست كونت: مقدمات).

5 - *Essais sur descartes* (Vrin, 1937).

(مقالات حول ديكارت).

6 - *La pensée métaphysique de descartes* (Vrin, 1962).

(الفكر الميتافيزيقي لديكارت).

7 - *Rousseau et Voltaire: Portraits dans deux miroirs* (Vrin, 1983).

(روسو وفولتير: صور في مرآتين).

8 - *L'Anti-humanisme au XVIIè siècle* (Vrin, 1987).

(النزعة المضادة للإنسية في القرن السابع عشر).

٤ ـ جان هيبوليت **(Hypolyte)**:

1 - *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (Seuil, 1983).

(مقدمة لفلسفة التاريخ لهيغل).

2 - *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel* (Aubier, 1946).

(منشأ وبنية «فينومينولوجيا الروح» لهيغل).

3 - *Etudes sur Marx et Hegel* (M. Rivière, 1965).

(دراسات حول ماركس وهيغل).

٥ ـ جيل ديلوز **(Deleuze)**:

1 - *La philosophie critique de Kant* (P.U.F., 1963).

(الفلسفة النقدية لكانط).

2 - *Spinoza: Philosophie pratique* (Minuit, 1981).

(سبينوزا: فلسفة عملية).

3 - *Nietzsche et la philosophie* (P.U.F., 1962).

(نيتشه والفلسفة).

٦ ـ إيتيان جيلسون (Gilson):

— *La philosophie au moyen âge* (Payot, 1986).

(الفلسفة في القرون الوسطى). (طبعات عديدة...).

٧ ـ آلان دوليبيرا (Delibera):

— *La philosophie médiéval* (P.U.F., Que sais-je? 1989).

الفلسفة في القرون الوسطى (أو الفلسفة القروسطية).

ثم انظر المصدر نفسه بالعنوان نفسه ولكن بشكل موسع أكثر بكثير.

آلان دوليبيرا، «الفلسفة في القرون الوسطى» (١٩٩٣).

٨ ـ جيرار جورلان (Jorland):

— *La science dans la philosophie, les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré* (Gallimard, 1981).

(العلم في الفلسفة، البحوث الإبستمولوجية لألكسندر كوايري).

٩ ـ جيل فييمان (Vuillemin):

1 - *L'héritage kantien et la révolution copérnicienne* (P.U.F., 1954).

(الإرث الكانطي والثورة الكوبرنيكية).

2 - *Physique et métaphisique kantienne* (P.U.F., 1955).

(الفيزيقا والميتافيزيقا الكانطية).

3 - *Philosophies pour l'âge de la science* (A. Colin 1968).

(فلسفات من أجل عصر العلم).

١٠ ـ فيرنان ألكييه (Alquié):

1 - *La critique kantienne de la métaphysique* (P.U.F., 1968).

(النقد الكانطي للميتافيزيقا).

2 - *Descartes* (Paris, Hatier, 1960).

(ديكارت).

١١ ـ جونيفييف روديس لويس (Lewis):

— *L'œuvre de Descartes* (I-II, Vrin, 1971).

(أعمال ديكارت). (في جزئين).

١٢ ـ جاك دوندت (D'Hondt):

1 - *Hegel, philosophie de l'Histoire vivante* (P.U.F., 1966).

(هيغل، فلسفة التاريخ الحي).

2 - *De Hegel à Marx.*

(من هيغل إلى ماركس).

١٣ ـ س. أ. غوليان (Gouliane):

— *Hegel ou la philosophie de la crise.*

(هيغل أو فلسفة الأزمة).

• الفلسفة الحديثة والمناقشة الكبرى بين ميشيل فوكو / ويورغين هابرماز

حول عقلانية الغرب وحداثته

يمثّل الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو المحاولة الأكثر جذرية لنقد الغرب والعقل الكلاسيكي الأوروبي وأساليب الهيمنة والسلطة الصريحة والمستترة سواء على صعيد الخطاب النظري أم على صعيد الواقع العملي. وينبغي الإطلاع على كتبه والكتب التي تشرح كتبه أو تنقدها أو تعلق عليها (في كافة اللغات وخصوصاً الإنجليزية والأميركية). ولتكملة الصورة ينبغي الإطلاع على مؤلفات الفيلسوف الألماني هابرماز الذي يدافع عن الحداثة والعقلانية الغربية ضد هجمات فوكو وضرباته الموجهة أحياناً بعد أن يكون قد هضم ايجابياتها. وأعتقد أن أكبر مناقشة حول هذا الموضوع هي تلك التي دارت بينهما بشكل غير مباشر، وبعد موت فوكو.

ونقترح بهذا الصدد الإنفتاح على الكتب والمجلات التالية (بالإضافة إلى كتب

فوكو وهابرماز الأساسية).

AKOUN (André)

— Les dieux dans la cuisine: Vingt ans de philosophie en France (Aubier, 1978).

(الآلهة في المطبخ: عشرون عاماً من الفلسفة في فرنسا).

Collectif:

— Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris 9-10-11 Janvier 1988 (Seuil, 1989).

(ميشيل فوكو فيلسوفاً. الملتقى الدولي في باريس، يناير ١٩٨٨). كتاب جماعي.

La revue CRITIQUE:

— Michel Foucault: du monde entier.

(ميشيل فوكو: شهادات من العالم كله).

Collectif:

— Michel Foucault, lectures critiques (Editions universitaires, 1989).

(ميشيل فوكو: قراءات نقدية). مترجم عن الأميركية.

SHERIDAN (Alan)

— Foucault. Discours, sexualité et pouvoir (Paris, 1980).

(فوكو: الخطابات، الجنس والسلطة).

HABERMAS Jürjen

— Le discours philosophique de la modernité (Gallimard, 1988).

(الخطاب الفلسفي للحداثة).

DESCAMPS (Christian)

— Les idées philosophiques contemporaines en France (Bordas, 1986).

(الأفكار الفلسفية المعاصرة في فرنسا).

FERRY (Luc)

— La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemprain (Gallimard, 1985).

(فكر الثورة الطلابية لعام ١٩٦٨: مقالة حول النزعة المعاصرة المضادة للإنسية).

وكدراسة تاريخية منهجية وواضحة عن فكر الحداثة في أوروبا أقترح ترجمة كتاب جان ماري دوميناك: (وقد كنا قدمنا عنه عرضاً مطولاً في مجلة الوحدة).

DOMENACH (Jean-Marie)

— Approches de la modernité (Paris, 1988).

(مقاربات الحداثة).

وأما فيما يخص الكتب العامة حول الفلسفة الأوروبية وتاريخها منذ القرن السابع عشر وحتى اليوم، فنقترح ترجمة الكتب التالية:

BRUN (Jean)

— L'Europe philosophe (Stock, 1988).

(أوروبا الفيلسوفة).

CHATLET (François)

— Histoire de la philosophie (8 volumes, Hachette 1973).

(تاريخ الفلسفة).

GUSDORF (Geogres)

— Les sciences humaines et la pensée occidentale (9 volumes, Payot, 1966-1980).

(العلوم الانسانية والفكر الغربي).

نقترح أيضاً ترجمة كتابي **آلان تورين** اللذين صدرا مؤخراً: **Alain Touraine:**

١ ـ **نقد الحداثة**، دار فايار، ١٩٩٢ — 1 — Critique de la modernité

٢ ـ **ما هي الديمقراطية؟** فايار، ١٩٩٤ — 2 — Qu'est-ce que la democratie?

وهما كتابان مترابطان ومهمان جداً من أجل فهم تجربة الغرب وعقلانيته طيلة القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية.

خاتمة

هذا غيض من فيض مما أنتجته المكتبة الفرنسية فقط. فما بالك بالمكتبة الألمانية أو الانجلوساكسونية! وقد تم اختيار الكتب بشكل عشوائي إلى حد ما، فهناك كتب أخرى لا تقل أهمية، إن لم تزد. ولكننا لم نرد أن نثقل على القارىء أكثر مما فعلنا. فلم يكن هدفنا الإحصاء الشمولي بقدر ما كان التركيز على خطوط عريضة في البحث من خلال ضرب بعض الأمثلة.

يضاف إلى ذلك أني قد تجاهلت علوماً إنسانية أخرى مهمة جداً كعلم النفس والتحليل النفسي مثلاً. ومن الواضح أنه لا يمكن لأية ثقافة حديثة أن تقفز على فرويد واكتشافه الكبير. بل يمكن اعتبار كل العلوم الانسانية الحديثة بمثابة تحليل نفسي لشخصية الغرب وأعماقه التاريخية. إنها سبر للذات الفردية والجماعية في آن معاً. إنها تحرير للغرب من عقده وأوجاعه لكي ينطلق في كل مرة خفيفاً، قوياً، فاتحاً. (نحيل بهذا الصدد إلى كتاب ميشيل هنري: «جينالوجيا التحليل النفسي» الذي يقول فيه بأن مشروع فرويد ليس بداية لشيء ما بقدر ما هو خاتمة لمسار طويل عريض: أي مسار الفكر الأوروبي في العمق منذ ديكارت وحتى فرويد مروراً بكانط وشوبنهاور ونيتشه... الخ).

Michel HENRI: *Généalogie de la psychanalyse: Le commencement perdu* (P.U.F. 1985).

(الجذور الأولى للتحليل النفسي: البداية الضائعة).

لكن ما ذكرته حتى الآن من أسماء مراجع يكفي لأن يشغل فريقاً كبيراً من الباحثين العرب ـ أي المترجمين ـ لسنوات عديدة. وهذا بحد ذاته دليل على مدى

حجم المهمة المطروحة على الفكر العربي المعاصر. إنها أكثر من ضخمة. بل إنها تكاد تبدو مستحيلة ضمن مقياس أن مراكز البحوث المختص بالعلوم الإنسانية تبدو مشلولة أو غير موجودة في الساحة العربية. فما العمل؟.

أعتقد أنه في حالة غياب الإرادة السياسية للانخراط في هذا المشروع الكبير، فإنه لا يتبقى أمامنا إلا اللجوء إلى المبادرات الفردية المتبعثرة هنا أو هناك. صحيح أنها لا تشفي الغليل أو لا تستطيع تلبية كل الحاجيات دفعة واحدة ولكنها تبقى منارة دالة على الطريق في غياهب هذا الظلام المقفر الذي يحيط بنا من كل الجهات. إن المبادرات الفردية إذا ما تمت بشكل ناجح تستطيع أن تشعر الآخرين بضرورة هذا العمل، وربما دفعتهم إلى الانخراط في المشروع بشكل جماعي عندما تتوافر الإرادة السياسية لذلك (كما حصل في عصر الخليفة العظيم المأمون). تنبغي أيضاً محاربة الترجمات الرديئة غير المخدومة وغير المتعوب عليها. وبالتالي فينبغي عدم نشر إلا النصوص المشغولة جيداً والمعرّبة جيداً لكي نعيد لفعل الترجمة هيبته التي كان يتمتع بها في العصر الكلاسيكي من تاريخ العرب والإسلام.

لكن من الواضح أن ترجمة مشروع كهذا سوف تؤدي إلى انقلاب ابستمولوجي في ساحة الفكر العربي المعاصر. بمعنى أنها ستؤدي إلى طفرة معرفية تنتقل به من الفضاء العقلي القروسطي / إلى الفضاء العقلي الحديث. وهكذا يكون الفكر سابقاً على تحديث الزراعة والصناعة وقلب البنى التحتية أو مرافقاً لها. أقول ذلك في وقت تبدو مجتمعاتنا وكأنها تقوم بحركة معاكسة إلى الوراء. لكن ينبغي ألا تخدعنا المظاهر، فوراء، الأكمة ما وراءها. ومستقبل التحديث أمامنا وليس خلفنا. إنه آت لا ريب فيه.

وما يحصل الآن ليس إلا صيحة استغاثة، وربما كانت آخر علامة على انتفاضة العالم القديم وتعلقه بالحياة. فلا أحد يريد أن يموت. ولكن الإنبعاث يتطلب المرور بمرحلة الموت لامحالة. فهناك شيء يموت لكي يحيا شيء آخر، أو لكي ينبعث على هيئة أخرى قابلة لأن تحيا وتستمر. هذه هي سنة الحياة، وسنة الطبيعة، وسنة الكون. ولذا فينبغي ألا نستهين بهذه الانتفاضة. فهي خارجة من أعماق أعماقنا، وفيها من الايجابيات بقدر ما فيها من السلبيات. بل ويمكن ـ إذا ما أحسنّا العمل ـ أن نحول السلب فيها إلى ايجاب. إنها المؤشر الذي لا يخطىء على أن زمن التحول قد أزف، على أن المواجهة الصاعقة للذات مع ذاتها قد اقتربت. وهكذا نكون قد اقتربنا من النقطة المرة للقطيعة.

إن الفكر العربي مدعو عاجلاً أو آجلاً لأن يعترف بمفهوم القطيعة كأحد المفاهيم

الأساسية في الفكر المعاصر. بل إنه مدعو للاعتراف بها ليس فقط كمفهوم، وإنما كحقيقة واقعة. فلولا القطيعة لما كانت الاستمرارية. لولا القطيعة لكان الفناء والموت. ووحدها الأمم الحية التي تعرف كيف تقطع مع الأشياء السالبة في تاريخها، مع العقد المزمنة التي أصبحت عالة على الأمة وعقبة تعرقل انطلاقتها، وحدها هذه الأمم تعرف معنى القطيعة، وحجم القطيعة، والثمن المدفوع مقابل القطيعة (القطيعة قاتلة حتى على المستوى الشخصي، فما بالك بالقطيعات التاريخية الكبرى التي تنتقل بالأمم من حال إلى حال، ومن صيغة وجودية إلى صيغة وجودية أخرى، إنها قطيعة تتمزق لها نياط القلوب...).

إن القديم المخزون في أحشائنا والذي ينفجر في وجوهنا اليوم كالبركان ليس دليلاً على المرض، وإنما هو دليل صحة وعافية. أو قل إنه دليل على أن المريض لم يمت بعد، بل قل إنه قد دخل في مرحلة رد الفعل بعد أن عاش أزماناً طويلة في حالة استكانة مطلقة أو استسلام شبه مطلق. لقد ابتدأ الآن يتحلحل، يتحرك، يختلج. ابتدأت علائم الحياة تدب في أوصاله من جديد، ابتدأ يشعر بنوع من القوة الخفية التي تنبت في أعماقه دون أن يعي حقيقة ماهيتها، ابتدأ يشعر وكأنه قادر على استرداد ولو جزء صغير من المبادرة بعد أن كان قد سلب من شخصيته وإرادته طيلة قرون عديدة بسبب عوامل داخلية وخارجية.

وإذا ما استطاع مشروع الترجمة أن ينهض على أسس صحيحة فإنه سيقدم لهذا المريض ـ أي نحن بالذات ـ بعض الفيتامينات المقوية والمنعشة من أجل انطلاقته. صحيح أنها ليست حاسمة ولكنها ضرورية من أجل الحسم. فالحسم لن يتم إلا بعد جهد ذاتي وداخلي عنيف تقوم به الذات على ذاتها من أجل تغيير ذاتها ذاتياً: أي من أجل أن تمسك بأول الخيط الذي يقود إلى الخلاص. عندئذ يمكن للشخصية العربية ـ الاسلامية أن تنتفض من قمقمها كالمارد، عندئذ يمكن للروح العربية ـ الاسلامية أن تتحرر من أغلالها فتكسر قيودها وأصفادها.

هذا الكتاب عبارة عن حوار بين الإسلام والغرب من خلال رمز بارز للمفكر التنويري في الفكر الإسلامي المعاصر (محمد أركون)، ورمز الحزب الليبرالي الهولندي (بولكستاين). إنه مقارعة حامية بين المواقع الفكرية للتراث الإسلامي، وبين أكثر القيم الغربية حداثة ورسوخاً: كالعلمنة، والحرية، والديمقراطية، والتعددية الدينية والسياسية، والعقل النقدي، وحقوق الإنسان، إلخ. ولا ريب في أن هذا الحوار سوف يشغلنا طيلة العقود المقبلة، وربما تحوّل عن طابعه السياسي والعسكري إلى طابع فكري وسجالي. ذلك أننا نعيش الآن منعطفاً تاريخياً حاسماً قد يفتح صفحة جديدة في علاقتنا مع الغرب بشكل عام ومع أوروبا بشكل خاص.

إن الأسئلة الأساسية التي يطرحها هذا الكتاب هي من نوع: كيف يمكن إدخال العلمنة إلى ساحة الإسلام من خلال التفاعل الداخلي والصريح مع التجربة الثقافية والتاريخية للدين الإسلامي؟ بمعنى آخر: كيف يمكن أسلمة العلمنة أو علمنة الإسلام؟ كيف يمكن أن نقيم المصالحة بين القيم الروحية والثقافية العالية للدين الإسلامي، وبين قيم الحداثة العالمية؟ وما هو هذا الإسلام الليبرالي الذي يتحدث عنه محمد أركون؟ وهل صحيح أن الإسلام ضد العلمنة جذرياً كما يتوهم الغربيون والمسلمون التقليديون في آن معاً؟

ISBN 1 85516 710 7

